ZNAK

MIESIĘCZNIK

172

KRAKÓW

Rok XX PAŹDZIERNIK (10) 1968

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36,—; półrocznie zl 72.—; rocznie zł 144.—

Wpłaty na konto administracji, Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu", Kraków, ul. Worcella 6, PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wronia 23, PKO nr 1-6-100024

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7000 + 350 + 100. Arkuszy druk. 8,5. Papier druk. sat. kl. V 61 × 86 65 g.
Maszynopis otrzymano 23 sierpnia 1968 r. Druk ukończono w październiku 1968 r.
Zam. nr 343 23 VIII 1968 r. L-7

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XX Nr 172 (10)
Październik 1968
Kraków

KUL 1918–1968

Pięćdziesiąt lat istnienia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego to mało gdy operuje się rachubą lat, a zarazem zadziwiająco dużo, gdy bierze się pod uwagę osiągnięcia. Przecież w tym okresie z jego murów wyszły tysiące ludzi dzisiaj wpływających na kształt Rzeczy Narodowej a także i Kościoła. I za to Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu składamy gorącą podziękę w imieniu własnym oraz w imieniu tych, którzy wpływ ten dostrzegają oraz oceniają w prawdzie. W porównaniu z uczelniami, które swój początek mają przed wiekami, Katolicki Uniwersytet Lubelski zaczyna dopiero tworzyć swoją tradycję. I dlatego życzymy mu, aby była to wielka tradycja, zawsze bogata intelektualnie, otwarta na żywe ludzkie problemy, twórcza i wierna prawdzie — Deo et Patriae.

ST. GRYGIEL

MITY, WPROWADZENIE

Ze słowem „mit" kojarzy się nierzeczywisty świat, wyśniony z ludzkiej tęsknoty za innym, lepszym światem, w którym bóstwa chodzą razem z ludźmi po ziemi uczestnicząc w ich losach. Mit — w pospolitym obiegu tego słowa — znaczy tyle samo co bajka, nie mająca nic wspólnego z opowieścią historyczną, relacjonującą jakiś fakt, mający miejsce w określonym czasie i przestrzeni. Widzi się w nim twór czystej wyobraźni nie wiążący się z wypadkami spoza niej. W przekonaniu tym, tzn. że mit nie jest niczym więcej jak tylko bajką, utwierdza nas suma wiadomości o bogach, półbogach i herosach grecko-rzymskich, które ozdabiają nasze ogólne wykształcenie a przede wszystkim umożliwiają nam rozumienie ogromnej części literatury pięknej, w której mity odgrywają rolę wątku głównego, albo stanowią punkt odniesienia aluzji.

Nigdy ludzie nie żyli bez mitów, przynajmniej tych, które mówiły o tym, czego nie było i nie ma, a co powinno być i co mogłoby być. Ale czy mit — jako taki — tylko to wyraża, czy także coś więcej, coś, co istnieje naprawdę, ale przekracza poznanie pojęciowe? Czy mit stanowi jedynie wyobrażeniową rekompensatę codziennej szarzyzny, czy może coś więcej? Gdyby był tylko rekompensatą, to jak wytłumaczyć fakt, że mimo realizmu, jaki w coraz większym stopniu staje się udziałem człowieka, mity nie znikają ani z jego myślenia, ani z jego życia? Owszem, coraz częściej posługuje się nimi dla zakomunikowania innym swoich rzeczywistości, rzeczywistości przez siebie przeżywanych. Wydaje się, że mit organicznie wiąże się z ludzkim myśleniem poznawczym, że jest jedynym słowem, jakie dotychczas znamy, wyrażającym pewne fakty, z którymi spotyka się i które przeżywa człowiek. Innego słowa właściwego dla tychże faktów, jak dotąd, nie znamy.

Gdzie rozum nie sięga, mówi Platon, z pomocą przychodzi mu intuicja oraz fantazja. Ta ostatnia tworzy wyraz dla tego, co uchwyciła pierwsza; tworzy pewną opowieść, którą trzeba czytać inaczej, aniżeli się czyta zwykłe opowiadania historyczne. Jeżeli tak, to myślenie mityczne powinno zanikać w okresach, w których dominuje myślenie racjonalistyczne, operujące kategoriami przyczynowości pojętej w określony sposób. Rzeczywiście tak było w historii ludzkiej myśli, jak pokażą poniższe uwagi natury historycznej.

Mit zatem ma swoje korzenie w rzeczywistości niewyrażalnej w inny sposób jak tylko przez „słowo" zwane mitem. Filozofowie mówią tutaj o Tajemnicy — o niej ma mówić opowieść zwana mitem. Dlatego chodzić w nim będzie nie o sądy oraz ich analizę, ale o pewną rzeczywistość kryjącą się w swoisty sposób za nimi. Z chwilą zastosowania metod analizy logicznej do sądów składających się na mit, ten ostatni, jako mit, znika.

Dla lepszego uchwycenia zagadnienia przypomnijmy sobie pokrótce historię mitu.

Sam wyraz wywodzi się z greckiego μῦθοσ i znaczy słowo, a czasownik μυθέω — opowiadam, mówię. Etymologia wyrazu wskazywałaby na pewną narrację jako czynnik konstytutywny mitu.

Człowiek dawny — a raczej pewne grupy społeczne — nie umiejąc dać „naukowego" wyjaśnienia zjawiskom, wśród których przychodziło im żyć, tworzył o nich opowieści; opowieści, które *pokazywały* to, o czym mówiły, a nie snuły takich czy innych hipotez. Ale nie tylko niemożność naukowego wyjaśnienia leży u podstaw mitu. Owszem, był czas, kiedy tylko w niej dopatrywano się źródeł mitu. Okazuje się jednak, że istnieją głębsze czynniki, immanentne dla ludzkiego myślenia, które nieuchronnie prowadzą do tworzenia mitu w zetknięciu się z tajemnicą rzeczywistości.

W micie dane społeczeństwo wyraziło to, co się *stale* dzieje, na przykład wschód i zachód słońca, narodziny i śmierć itp. W ten sposób mit mógł się oderwać od czasu, transcendować go. Niemniej nie umiano się zdobyć na „pełną transcendencję", dlatego zawsze umieszczano akcję mitu w jakimś czasie pierwotnym, przedhistorycznym, albo w tym, który tworzy koniec historii. Jednak już to oderwanie opowieści mitycznej od czasu zamieniało ją w działanie, mit bowiem przestawał być myśleniem o jakimś jednym wydarzeniu.

Tu właśnie tkwi źródło siły mitów; jako konkretne fakty łączyły daną grupę społeczną. Stawały się konkretnym, dramatycznym słowem, *przedstawiającym* zdarzenie spoza historycznego czasu, jak zaznaczyliśmy, a mimo to *mówiącym* o zdarzeniach historycznych. Można więc powiedzieć, że zdarzenie, które przedstawia mit, „nie miało miejsca", ale za to „ciągle ma miejsce". Koło tego zdarzenia tak przedstawionego koncentrowała się (i koncentruje się) jakaś grupa społeczna. Mit przez nią utworzony staje się więzią tak bardzo własną dla niej samej, że inne społeczności nie są w stanie zrozumieć nie-swojego mitu. Przejmując go bardzo często nie przejmowały, wydaje się, kryjącego się za nim doświadczenia: mit stawał się baśnią, tracąc — jako mit — swój sens i swoją wartość.

Mit wiąże się z kultem; oprócz powtarzania „pierwszego wyda-

rzenia" także łączył ludzi w pewną społeczną całość. Tłumaczył akty kultu, podawał ich genezę, sens i cel. Łączył aktualne zdarzenia składające się na ludzkie życie z pierwszym, w zasadzie boskim.

Tego rodzaju mit pokazujący początek rzeczywistości, jej przyczynę ostateczną — nazywa się mitem aitiologicznym (αἰτία — przyczyna). Wyjaśniał on bezpośrednio przyczyny rytów, kultów, nazw (mity etymologiczne), obrazów (mity ikoniczne.) Stąd mity aitiologiczne odznaczają się charakterem tradycyjnym, nie chcą dopuścić do zmian z obawy przed zafałszowaniem pierwszego wydarzenia.

Wyróżnia się ponadto mity historyczne, tłumaczące początki państw, instytucji, wędrówki grup etnicznych, oraz mity naturalistyczne (przyrodnicze) zwane również teoretycznymi, interpretujące zjawiska w naturze (meteorologia, astronomia, biologia itp.). Często z początkami zjawisk w naturze mity te łączą początki bogów (teogonia), ludzi, (antropogonia), świata (kosmogonia).

Wszystko to składa się na fakt, że w mitach chodzi o konkretne i dramatyczne wyrażenie boskich rzeczywistości, o ile są one związane ze światem, na którym żyją ludzie, ewentualnie o wyrażenie tajemnicy człowieka. W jakiejś mierze można więc powiedzieć za wieloma uczonymi, że mit stanowi pozostałość pierwotnego objawienia. W opowieści o bogach i półbogach rozrósł się dopiero na gruncie politeizmu.

Na skutek różnych czynników mit zachowywał tylko swój literalny sens, czyli w gruncie rzeczy stawał się opowieścią baśniową. Jeden z głównych czynników, sprzyjających temu procesowi, to chyba racjonalizująca filozofia, ewentualnie racjonalistyczna nauka, w których przeciwstawia się temu, co obrazowe i intuicyjne, to, co abstrakcyjne i racjonalistyczne.

Kiedy sens dosłowny mitów przestaje zadowalać, rozpoczyna się interpretowanie ich, stosownie do aktualnego stanu świadomości ludzkiej, myśli filozoficznej, idei, jakimi się żyje, itp. Tak np. zwolennicy filozofii jońskiej tłumaczyli opowieści Homera. W dwóch walczących ze sobą obozach widzieli walkę ciepła z zimnem, ognia z wodą, w poszczególnych bóstwach doszukiwali się personifikacji rozmaitych zjawisk przyrodniczych. Po tej samej linii poszli stoicy a później neoplatonicy, którzy w mitach widzieli wyrazy różnych aspektów Najwyższego Bytu. Z interpretacji mitów, która w bogach widziała wyidealizowanych ludzi-herosów, skorzystali Ojcowie Kościoła w walce z pogaństwem. W ich ocenie mity przekreślały transcendencję Boga.

Demokryt poddał krytyce twórców mitów — nie wiedząc o czymś

nic, wymyślają, mówi, na ten temat fałszywe bajki. Podobnie Arystoteles w swojej *Poetyce* nie dotrzega funkcji poznawczej mitu. Uważa go za bajkę, opowiedzianą fabułę, historię irracjonalną, opartą na intuicji.

Racjonalistycznej interpretacji mitów unika Platon, bo wiedza nasza nie wie nic nawet o nas samych (*Faidros,* 229 c). Zdając sobie sprawę z funkcji poznawczej mitu w filozofii włącza go w nią celowo, jako coś, co dosięga prawd wyższych, nieosiągalnych dla rozumu a zachwycających duszę. Konsekwentnie mit posiada u niego wyższą rangę aniżeli rozum, ale patrząc od innej strony mit równocześnie jest czymś mniejszym. Należy jednak w sposób organiczny do myśli poznawczej.

Racjonalizm XVII i XVIII wieku odrzucił mit, uważając go za alegorię. Ale w tym samym czasie G. B. Vico w *Scienza nuova* wykłada swoją filozofię mitu. Uważa go za pewną prymitywną historię, niemniej w swoisty sposób prawdziwą, utworzoną przez dane społeczeństwo, znajdujące się w prymitywnym stadium rozwoju świadomości. Mit nie stanowi prawdy naukowej, ale nie jest z nią sprzeczny, pomimo że stworzyła go fantazja. Swoją prawdą uzupełnia prawdę naukową. To dopiero filozofowie sprowadzili mity do bajek.

Romantyzm niemiecki złączył mit i poezję z filozofią. Według Schellinga mit odzwierciedla ten etap w życiu ludzkości, w którym odeszła ona od Boga. Równocześnie jednak mit jest wyrazem przygotowywania się do powtórnego — poprzez Objawienie — połączenia się z Bogiem.

Dla Hegla natomiast mit nie jest pojęciem, ale oglądem a zatem czymś przedfilozoficznym.

Potem coraz więcej myślicieli interesowało się zagadnieniem mitu. Nietzsche, a później A. Rosenberg, uważali mit za wyraz siły, i stworzyli mit nadczłowieka oraz mit krwi. Według G. Sorela mit stanowi wyidealizowany rezultat pragnień oraz dążeń istniejących w określonych grupach społecznych. Tak powstały mit spełnia funkcję programu, ideału, który nigdy nie zostanie urzeczywistniony, ale który dynamizuje i popycha do działania. Dlatego zawsze należy go przedstawiać jako fakt przyszłości.

Także i Freud wywodzi mity z dążeń i pragnień ludzkich, stłamszonych przez jednostkę.

Do platońskiego ujęcia mitu nawiązuje E. Cassirer, kładąc jednak większy nacisk na jego moment artystycznej kreacji aniżeli na moment wyrażania.

Gusdorf twierdzi, że powrót do mitu stanowi reakcję na scjentystyczny intelektualizm. Trzeba jednak zachować zarówno mit jak i scjentystyczny intelektualizm, ponieważ mądrość znajduje

się w całości przez nie ukonstytuowanej. Myślenie nasze ma charakter mityczny, zatem symbolu (mit jest rozbudowanym symbolem) nie da się odłączyć od myślenia.

M. Eliade uważa mit za opowieść o pierwotnym wydarzeniu (tak twierdzić można, wydaje się, jedynie w odniesieniu do niektórych mitów), z czym wiąże się zagadnienie święta, które nie jest tylko wspomnieniem mitycznego zdarzenia, lecz także jego ponownym urzeczywistnieniem.

Według W. F. Otto mit wyraża pierwotne doświadczenia ludzkości.

Dzisiaj o micie pisze wielu; jedno z najciekawszych ujęć zaproponował Paul Ricoeur, którego artykuł drukujemy w niniejszym numerze.

Okazuje się, że problematyka mitu jest żywa, co oznacza, że mit także dzisiaj służy jako środek wyrazu. Rzecz jasna trzeba by zbadać, czy tego rodzaju mity dzisiejsze jak mit postępu, wiedzy itp. w ogóle są mitami, czy mają swoją drugą płaszczyznę, wyrażoną symbolicznie.

Mit jest rozbudowanym symbolem, przez co wprowadza nas w wymiar poetycki. O poezji jako takiej, wydaje się, decyduje obraz, metafora, symbol i mit. Według Welleka i Warrena (*Theory of Literature*, Penguin Books 1963, s. 186 i n.) te cztery elementy tworzą zasadniczą strukturę poetyckiego utworu. Największe osiągnięcie ekspresyjne przedstawia mit.

Słowo symbol ma zastosowanie w różnych dziedzinach nauki: w matematyce, w estetyce, logice, chemii itp. a także i w religii, gdzie mówi się o symbolu wiary, czyli o jej wyznaniu. Wszędzie wspólnym elementem jest to, że słowo symbol występuje jako coś pełniącego funkcję, jako coś zastępczego. W symbolu mamy do czynienia z dwiema warstwami znaczeniowymi, a raczej jedną znaczeniową a drugą pokazaną, niemniej organicznie związanymi ze sobą. Nie można ich oderwać od siebie nie niszcząc samego symbolu [1]. Poprzez warstwę znaczeniową, zawartą w sensie literalnym symbolu, która formalnie nie mówi nic więcej jak tylko to, co mieści się w jej leksykalnym znaczeniu (np. „drzewo rozdarte" w *Ludziach bezdomnych* formalnie nie mówi nic więcej jak tylko o jakimś drzewie rozdartym), symbol otwiera nam inną rzeczywistość. Pokazuje ją, objawia, ponieważ nie da się jej inaczej wyrazić („drzewo rozdarte" może wskazywać np. na takie czy inne rozdarcie w człowieku). Mówię „może wskazywać" dlatego, że chcąc zrozumieć symbol, tzn. dostrzec to, co on pokazuje, trzeba jakoś już być w tym, co on objawia, np. w takim lub

1 Por. Stanisław Grygiel, *Drogę żegnamy wiecznie*, „Znak" 168, s. 745 i n.

innym rozdarciu człowieka. Symbol przeto stanowi zawsze jakiś szyfr — jest językiem wtajemniczonych.

Symbol otwierając przed nami nowe, „daje do myślenia" (Ricoeur). Nie jest więc wyrazem już zamkniętego procesu myślenia, ale otwarciem nowego. Od symbolu dopiero zaczyna się nowy akt poznawczy.

Kiedy prosty symbol okazuje się niewystarczający, rozbudowuje się go w opowieść czyli mit. Opowieść ta syntetyzuje ludzkie doświadczenie rzeczywistości najgłębszej, jaką dotychczas znamy a której nauka (scjentyzm) mimo niejednokrotnie wysuwanych pretensji nie dosięga. Mówi np. o winie, o upadku, o szukaniu swojej własnej całości (dążenie do swojej integracji) — jakżeż inaczej można by było o tym wszystkim mówić?

Myślenie mityczne zatem jest nieodzowne dla człowieka takiego, jakiego znamy — uświadamia mu jego własną rzeczywistość, tę fundamentalną, która rozgrywa się w łączności z Absolutem albo z Nicością, w łączności z innymi albo z samym sobą. Mit przeto z natury swojej jest dynamiczny, jest akcją. Z natury także jest religijny. Z tym ostatnim zagadnieniem wiąże się artykuł A. Vergote'a, zamieszczony w niniejszym numerze.

Wydaje się, że mit jest środkiem raczej objawiającym aniżeli wyrażającym. Dlatego wszędzie tam, gdzie będziemy mieli do czynienia z objawieniem, spotkamy się z problemem mitów. Nie bez powodu Biblia jest właściwie opowieścią, nie bez powodu Chrystus posłużył się, objawiając człowiekowi Boga oraz samego człowieka, przypowieściami czyli opowiadaniami spełniającymi rolę rozbudowanych symbolów. Także i wtedy, kiedy człowiek objawia się drugiemu człowiekowi, staje on w obliczu swojej rzeczywistości mitycznej. Szukając siebie człowiek z konieczności musi iść poprzez mit — ten nasz, który tworzymy, oraz ten, któryśmy odziedziczyli.

Mit jest środkiem do objawienia. Może się nim posłużyć zarówno człowiek jak i Bóg. Czyli że mit wprowadza nas w nową rzeczywistość, tę, którą można jedynie pokazać, objawić. Kiedy literalny sens mitu zaczyna dominować a tym samym przesłaniać rzeczywistość, którą miał objawiać, zaczyna się trud interpretacji, doszukującej się tej drugiej płaszczyzny mitu, nie wyrażonej formalnie. Zazwyczaj chodzi tu o odsłonięcie egzystencjalnych faktów, kryjących się za literalnym sensem mitu, dlatego mówimy o egzystencjalnej interpretacji. Trzeba niejako odsunąć to co mitologiczne, tzn. sposób wypowiedzenia mitu, aby dostrzec to, co ono miało pokazać. Proces ten nazywa się także „odmitologizowywaniem".

Odmitologizowywanie (*Entmythologisierung*) — wyrażenie to

pochodzi od C. G. Heyne (1729—1812), który zastosował tę metodę, jeśli wolno takiego użyć określenia, do dzieła Hezjoda, Homera oraz innych Greków. Z ich opowiadań usiłował wydobyć na wierzch te idee, które owi twórcy wyrazili w sposób mityczny. Jego uczniowie za przedmiot tego rodzaju zabiegu wzięli sobie Stary i Nowy Testament. Według ich koncepcji biblijne mity miałyby zawierać w sobie głębokie prawdy ludzkie. Hegel, jak zauważyliśmy, sprowadził mity do elementu przedfilozoficznego, ale to nie wypchnęło ich z pola filozofii.

Strauss wprowadził rozróżnienie pomiędzy Jezusem wiary a Jezusem historycznym [2].

Na przedłużeniu tej linii znajdują się myśliciele protestanccy, K. Barth oraz R. Bultmann, którzy posłużyli się egzystencjalizmem Heideggera dla zrobienia poprawki w racjonalizmie Hegla i Straussa.

Bultmann [3] widzi mity w Nowym Testamencie tam, gdzie Ewangeliści usiłują wyrazić to, co boskie, albo stosunek człowieka do Boga, słowami historycznymi, ziemskimi (np. mit o Zmartwychwstaniu Chrystusa wyraża wiarę człowieka pod krzyżem w Boga zbawiającego go). Demityzacja stanowi wysiłek dotarcia do egzystencjalnej rzeczywistości Boskiej, jaką przeżywa człowiek.

Wydaje się, że nie jest to pełna prawda postawy człowieka w odniesieniu do Ewangelii. Mity w Ewangelii niosą w sobie objawienie Boże, a nie doświadczenie ludzkie. Samo objawienie nie jest mitem, ale czymś, co może być przekazane za pomocą mitu. Objawienie Chrystusa przezwyciężyło mity, chociaż do Niego można je odnosić. Chrystus jest faktem, który się zdarzył. Tymczasem mit przedstawia zdarzenie, jak zauważyliśmy, które „się nie zdarzyło", ale które „się stale zdarza".

Drukując kilka artykułów traktujących o problemach mitów mamy nadzieję pokazać, że mit jest czymś więcej niż bajka, że właśnie nią nie jest, bo komunikuje rzeczywistość w inny sposób niekomunikowalną. Praca Ricoeura wprowadza nas w sedno zagadnienia symbolu i mitu oglądanych z dzisiejszego punktu widzenia. Z całością jego myśli zapoznaje nas artykuł pani Fialkowskiej. Wymiar religijny problemu pokazuje nam odczyt A. Vergote'a. Mamy nadzieję, że do problematyki mitów powrócimy jeszcze nieraz z okazji problemów z różnych dziedzin teologii czy filozofii. Pojawia się ona wszędzie tam, gdzie zwykłe pojęcia tracą swoją siłę wyrazu.

St. Grygiel

---

2 Józef Tischner, *Filozofia czeka na wcielenie*, „Znak" 139—140, oraz *Jezus egzystencjalizmu*, „Znak" 144.

3 Por. Michał Mazur, *Teolog decyzji*, „Znak" 167, oraz tamże: ks. Eugeniusz Dąbrowski, *R. Bultmann jako krytyk Nowego Testamentu.*

PAUL RICOEUR

FUNKCJA SYMBOLICZNA MITU

1. OD SYMBOLI PIERWSZEGO STOPNIA DO MITÓW

W pewnym sensie tylko człowiek współczesny może rozpoznać mit jako mit, ponieważ to człowiek współczesny i tylko on doszedł do punktu, gdzie historia i mit się rozchodzą [1]. Ten moment kryzysu, decyzji, z chwilą której mit i historia przestają się splatać, może pociągać za sobą utratę wymiaru mitycznego: ponieważ czas mitu nie może już być przyporządkowany czasowi wydarzeń historycznych, w sensie zakładanym przez metodę i krytykę historyczną, ponieważ przestrzeń mitu nie może już być przyporządkowana miejscom znanym naszej geografii — wszyscy narażeni jesteśmy na pokusę radykalnej demityzacji całej naszej myśli. Ale staje przed nami także inna możliwość: właśnie dlatego, że żyjemy po rozdzieleniu się mitu i historii, przebiegająca demityzacja naszej historii może stać się odwrotną stroną dokonującego się również zrozumienia mitu jako mitu. Po raz pierwszy w historii kultury może dojść do podboju mitycznego wymiaru. Z tego względu nie mówimy tu nigdy o demityzacji lecz właśnie o demitologizacji bo tym, co ginie, jest pseudo-wiedza, fałszywy logos mitu, wyrażający się w funkcji etiologicznej mitu.

Stracić mit jako bezpośrednio dany logos to odnaleźć go jako mythos. Tylko za pewną cenę i okólną drogą egzegezy i interpretacji filozoficznej mythos może dać początek nowej przygodzie logosu.

Podbój mitu jako mitu jest tylko pewnym aspektem uznania symboli i ich objawiającej funkcji. Zrozumieć mit to uchwycić to, co mit — wraz ze swym czasem, przestrzenią, wydarzeniami, osobami i dramatem — dodaje do tejże funkcji objawiającej symboli pierwszego stopnia (*symboles primaires*) omówionych powyżej.

Nie zamierzamy tu przedstawiać ogólnej teorii symboli i mitów, lecz systematycznie ograniczamy się do omówienia grupy symboli

---

[1] Artykuł niniejszy stanowi wstęp do cz. II drugiego tomu dzieła P. Ricoeura *Finitude et Culpabilité. La symbolique du Mal*. Paris 1960, Ed. Aubier.

mitycznych dotyczących zła ludzkiego, formułując na ich temat hipotezę roboczą, którą wykorzystamy w dalszej analizie jednocześnie poddając ją weryfikacji.

1. Pierwszą funkcją mitów zła jest włączyć ludzkość jako całość w ramy pewnej wzorczej historii (*une histoire exemplaire*). Za pośrednictwem czasu reprezentującego wszystkie czasy „człowiek" przejawił się jako coś ogólnego i konkretnego zarazem. Adam znaczy człowiek. „W Adamie wszyscyśmy zgrzeszyli" mówi św. Paweł. W ten sposób doświadczenie wymyka się charakterystycznej dlań jednorazowości, przemienia się w swój własny „archetyp". Poprzez postać bohatera, przodka, tytana, pierwszego człowieka, półboga to, co jest przeżywane, zmierza ku temu, by stać się egzystencjalną strukturą, można już mówić o człowieku, egzystencji, bycie ludzkim, ponieważ w micie człowiek-wzór jest niejako zrekapitulowany, dany w swojej całości.

2. Przejawiające się w mitach człowieczeństwo uogólnione zachowuje charakter konkretny i cechujący konkret ruch. Opowieść wprowadza ten ruch w doświadczenie ludzkie. Mówiąc o Początku i Kresie winy mit wnosi w to doświadczenie pewną orientację, zabarwienie, napięcie. Doświadczenie nie ogranicza się już do tego, co teraz jest przeżywane. To, co teraźniejsze, staje się tylko momentalnym przekrojem rozwoju rozciągającego się między początkiem a wypełnieniem, między jakąś „Genezą" a jakąś „Apokalipsą". Dzięki mitowi doświadczenie spotyka się i zbiega z fundamentalną historią zguby i zbawienia człowieka.

3. W sposób jeszcze bardziej zasadniczy mit pragnie dosięgnąć zagadki ludzkiej egzystencji. Jest nią rozbieżność między fundamentalną rzeczywistością — stanem niewinności, statusem stworzenia, podstawowym bytem — i aktualnym położeniem człowieka, dotkniętego zmazą, grzesznika, winnego. Mit zdaje sprawę z tego przejścia, oddając je za pomocą opowieści. Mit musi być właśnie opowieścią, ponieważ nie ma dedukcji, nie ma logicznego kroku od fundamentalnej rzeczywistości człowieka do jego aktualnej egzystencji, od ontologicznego statusu człowieka-stworzenia — dobrego i przeznaczonego do szczęścia — do jego stanu egzystencjalnego czy też historycznego, przeżywanego pod znakiem alienacji. Mit ma więc ładunek ontologiczny, ma na celu wyrażenie relacji — zarazem skoku i przejścia, pęknięcia i spojenia — między bytem podstawowym człowieka a jego historyczną egzystencją.

Poprzez to wszystko mit przekształca doświadczenie winy w ośrodek pewnej całości — świata winy.

Można tu już wyczuć, jak bardzo oddaliliśmy się od czysto alegoryzującej interpretacji mitu. Alegoria zawsze może być wytłumaczona poprzez tekst sam w sobie zrozumiały. Skoro taki lepszy tekst odcyfrujemy, alegoria odpada jak zbędny przyodziewek. To, co alegoria pokazywała ukrywając, może zostać powiedziane wprost, i tym samym ją zastąpić. Poprzez swą potrójną funkcję — konkretnej uniwersalności, orientacji czasowej i eksploracji ontologicznej — mit o b j a w i a w sposób, który nie poddaje się tłumaczeniu: to, co wyraża język zaszyfrowany, nie sprowadza się do tego, co da się powiedzieć bez obsłonek. Jak to wykazał Schelling w swej filozofii mitologii, mit jest autonomiczny i bezpośredni: znaczy to, co mówi. (To jednak nie wyklucza wszelkiej interpretacji mitu. Istnieje typ interpretacji, która nie jest tłumaczeniem. Sam proces odkrywania pola doświadczenia, które mit przed nami o t w i e r a, może stanowić weryfikację egzystencjalną, porównywalną do transcendentalnej dedukcji kategorii rozumu /*entendement*/). Krytyczne rozważanie mitu musi respektować jego niesprowadzalność do alegorii.

2. MIT I GNOZA: FUNKCJA SYMBOLICZNA „OPOWIEŚCI"

Krytyczne rozpoznanie mitu wymaga przede wszystkim całkowitego oderwania go od funkcji „etiologicznej", z którą często wydaje się być utożsamiany. To rozróżnienie ma zasadnicze znaczenie, skoro filozofia ma niejako „podjąć" mit, a główna jej obiekcja wobec mitu opiera się na fakcie, iż wyjaśnienie mityczne jest nie do pogodzenia z racjonalnością odkrytą względnie wynalezioną przez presokratyków. Od tej pory wyjaśnienie mityczne stanowi przykład pseudo-racjonalności, jej złudne naśladownictwo.

Rozejście się racjonalności i tego, co ją udaje, jest równie decydujące jak rozwój historii i mitu: jest nawet podstawą tego rozwodu. Bo historia jest historią tylko dlatego, że jej badanie „przyczyn" styka się i zrasta z *Episteme* geometrów i fizyków, choć się od niej różni. Jeśli mit ma przetrwać to podwójne rozejście się — historii i mitu, wyjaśnienia i mitu — to trzeba, aby nie był ani historią, która zdarzyła się w jakimś określonym czasie i miejscu, ani wyjaśnieniem.

Moja hipoteza robocza głosi, że krytyka tego, co pseudo-racjonalne, jest zabójcza nie dla mitu lecz dla gnozy. To w gnozie owo złudne naśladownictwo rozumu staje się faktem. Gnoza podnosi i rozwija moment etiologiczny mitu. W szczególności gnoza zła wkracza na teren rozumu. Jak wskazuje sam termin — gnoza to rodzaj poznania. Trzeba istotnie dokonać wyboru między rozumem a gnozą.

Ale być może istnieje sposób powtórzenia mitu jako mitu nie ześlizgujący się w gnozę, respektujący nagość i ubóstwo symbolu nie będącego wyjaśnieniem lecz otwarciem i odkryciem. Cały nasz wysiłek pójdzie w kierunku odłączenia mitu od gnozy.

W tym wielkim przedsięwzięciu dodaje nam odwagi przykład Platona. Platon wciela mity w swoją filozofię, przyjmuje je jako mity, w stanie surowym, jeśli tak można powiedzieć. Nie próbuje podawać ich za wyjaśnienia. Nie da się ich pomieszać z Poznaniem, są tam, wplecione w dyskurs jako mity, pełne zagadek.

Prawdą jest, że mit sam w sobie niejako zaprasza do uprawiania gnozy. Zwłaszcza problem zła wydaje się być szczególną okazją do przejścia od mitu do gnozy. Wiemy jak potężnym źródłem pytań jest cierpienie i grzech. „Dopokąd Panie?" „Czyż zgrzeszyłem przeciw jakiemuś bóstwu?" „Czy mój czyn był czysty?"... Problem zła zdaje się być zarazem najbardziej godnym uwagi bożcem myślenia i najbardziej podstępnym kuszeniem do nierozumności. Jakby zło było problemem zawsze przedwczesnym, jakby w tej dziedzinie ambicje rozumu zawsze przekraczały jego możliwości. Jeszcze zanim przyroda upoiła rozum i popchnęła go w transcendentalną iluzję, już wtedy przeżywano sprzeczność między przeznaczeniem człowieka (rzutowanym jako wyobrażenie pierwotnej niewinności i leżącej u kresu doskonałości) a jego faktyczną sytuacją. Uświadomienie sobie tej sprzeczności i jej wyznanie sprawiło, iż w samym centrum doświadczenia egzystencji odezwało się gigantyczne „dlaczego". W sąsiedztwie tego pytania zrodziły się najbardziej szalone próby wyjaśnień, z których składa się pokaźna literatura gnozy.

Czym jest mit w oderwaniu od swych pretensji etiologicznych? Czym jest mit, jeśli nie gnozą? Po raz wtóry musimy tu nawiązać do funkcji symboli. Symbol, jak powiedzieliśmy, odkrywa i otwiera wymiar doświadczenia, który bez niego pozostałby zamknięty i ukryty. Trzeba więc wykazać, w jakim sensie mit jest funkcją drugiego stopnia wobec symboli pierwszego stopnia, którymi zajmowaliśmy się dotąd. Trzeba na to odnaleźć tę właśnie funkcję otwierania i odkrywania — którą przeciwstawiamy tu funkcji wyjaśniania właściwej dla gnozy — także w tym, co stanowi najbardziej specyficzne cechy mitu, cechy odróżniające go od symboli pierwszego stopnia. To opowieść dorzuca nowe piętno znaczeń do tego, co dają symbole pierwszego rzędu. Powstaje pytanie, jak opowieść może znaczyć coś na sposób symboliczny a nie etiologiczny?

Odwołamy się tutaj do interpretacji świadomości mitycznej, jaką proponuje fenomenologia religii w ujęciu van der Leewa, Leenhardta i Eliade'a.

Na pierwszy rzut oka interpretacja ta zdaje się roztapiać mit-opowieść w jakiejś niezróżnicowanej świadomości, która raczej polega na afektywnym i praktycznym ustosunkowaniu się do całości rzeczywistości, niż na opowiadaniu historii i konstruowaniu fabuł. Tu interesuje nas kwestia, dlaczego ta świadomość ukonstytuowana poniżej wszelkiej narracji opowieści, baśni czy legendy jednak wyraża się w mowie w formie opowiadania. Fenomenologowie religii bardziej interesowali się zejściem od opowieści ku przednarracyjnym korzeniom mitu, my zaś podejmiemy drogę odwrotną, od świadomości przednarracyjnej do narracji mitycznej: w tym przejściu skupia się cała zagadka funkcji symbolicznej mitu.

Trzeba zdawać sobie sprawę z dwóch cech charakterystycznych mitu: że jest on mową i że w nim symbol przyjmuje formę opowieści. Wyjdźmy najpierw poza opowieść. Według fenomenologii religii mit-opowieść jest tylko słownym ujęciem pewnej formy życia, odczuwanej i przeżywanej, zanim została sformułowana. Najpierw wyrażała się ona w sposób najzupełniejszy raczej w obrządku niż w opowieści: słowo mitu stanowi tylko werbalny wycinek całościowego działania, jakim jest obrządek.[2] Co jeszcze istotniejsze: działanie rytualne i mowa mityczna razem wzięte mają oznaczać coś, co leży poza nimi — pewien wzór, archetyp, który imitują lub odtwarzają. Naśladowanie poprzez gesty i powtarzanie słów tylko fragmentarycznie wyraża przeżywane uczestnictwo w pierwotnym Akcie, który jest wspólnym wzorem obrzędu i mitu.

Fenomenologia religii niewątpliwie głęboko odnowiła problematykę mitu poprzez zejście do struktury mitycznej będącej macierzą wszystkich figur i wszystkich opowieści właściwych dla pewnej mitologii. Związała ona z tą rozproszoną, luźną strukturą fundamentalne kategorie mitu — partycypację, związek z sacrum itd.

Ta właśnie struktura mityczna prowadzi do różnorodności mitów. Jakie jest bowiem jej ostateczne znaczenie? Ma ona — zdaniem fenomenologów religii — oznaczać wewnętrzną zgodę człowieka kultu i mitu z całością bytu, niepodzielną pełnię, w której to, co nadprzyrodzone, przyrodzone i psychologiczne jeszcze nie doznało rozdarcia. Ale j a k mit oznacza ową pełnię? — Bardzo istotnym jest fakt, że ta intuicja całości kosmicznej, od której człowiek nie byłby oderwany i ta pełnia poprzedzająca rozdział tego, co nadprzyrodzone, przyrodzone i ludzkie — że to wszystko nie jest

[2] „Trzeba nabrać zwyczaju — pisze Eliade — aby rozdzielać pojęcie mitu od pojęcia słowa, fabuły, zbliżając je raczej do idei działania sakralnego, znaczącego gestu. Mityczne jest nie tylko to, co się opowiada o pewnych wydarzeniach, które miały miejsce in illo tempore i osobach które ongiś żyły — mityczne jest także wszystko, co wprost lub pośrednio wiąże się z takimi wydarzeniami i osobami..." (*Traité d'Histoire des Religions*, s. 355).

dane lecz jedynie leży w perspektywie, na linii celu, jest zamierzone... Mit przywraca pewną integralność, ale tylko intencjonalnie. Utraciwszy integralność człowiek musi ją niejako imitować, „odtwarzać" poprzez mit i obrządek. Człowiek pierwotny już jest człowiekiem rozdarcia. Stąd mit może być tylko intencjonalną odbudową czy restytucją — w tym znaczeniu, iż jest symbolem. Wszyscy autorzy przypisujący mitowi biologiczną rolę osłony przed lękiem uznają różnicę i dystans między tym, co przeżywane, a tym, co intencjonalne. Jeśli opowieść odpiera smutek, to znaczy, że człowiek mitu już ma świadomość bolesną [3]. Jedność, zgoda i pojednanie muszą być wypowiedziane i zdziałane, ponieważ nie są dane. Fabulacja jest czymś pierwotnym, jest współczesna strukturze mitycznej, odkąd partycypacja jest raczej oznaczana niż przeżywana.

Będąc przejawem tylko symbolicznego charakteru związku człowieka z utraconą całością, mit od początku skazany jest na rozpad na wiele cykli. Nie istnieje znaczenie, które byłoby równe temu, co ma za przedmiot, ku czemu kieruje. Jak to już wykazało studium symboli pierwszego stopnia dotyczących winy, symbol zawsze symbolizuje wychodząc od jakiegoś elementu, który gra rolę analogonu. Wielość symboli jest bezpośrednią konsekwencją ich bezwarunkowej zależności od materiału analogonów, których zasób jest z konieczności ograniczony, przy czym każdy z nich jest również ograniczony co do swej zawartości.

Levi-Strauss położył wielki nacisk na istniejącym od początku dystansie między ograniczonością doświadczenia a całością wyrażaną przez mit. „Wszechświat — pisze on [4] — był znaczący o wiele wcześniej, nim zaczęto dowiadywać się, co on znaczy... Od początku oznaczał on całość tego, co ludzkość może mieć nadzieję poznać. [...]Od swego początku człowiek ma przed sobą integralną całość znaczącą — z trudem szuka tego, co ona wyraża, szuka dla niej znaczenia, które jest dane jako takie, lecz nie poznane..." Ta całość, tak wiele znacząca, a tak mało przeżywana staje się uchwytna dopiero wtedy, gdy niejako kondensuje się, zagęszcza, skupia w bytach i przedmiotach sakralnych, które stają się uprzy-

---

3 Nie można utrzymać — jak chce G. Gusdorf w *Mythe et Metaphysique* (Paris 1953) — że mit pełni rolę obronną i zarazem, że „jest on spontaniczną formą bycia w świecie". Wszystkie próby przypisywania świadomości mitycznej roli dominującej wywodzą się z zapomnienia o dystansie, jaki dzieli przeżywaną zgodę od zamierzonego pojednania. Jeśli byłoby prawdą, że człowiek pierwotny jest jeszcze człowiekiem zgody i pojednania, „człowiekiem pełni" i że zachował on ślad „owej zgodności między rzeczywistością i wartością, jaką pierwotna ludzkość bez trudu odnajdywała w micie" — to nie można już zrozumieć dlaczego świadomość mityczna wyraża się w opowieści, obrazach, czyli ogólnie mówiąc w znaczącej mowie.

4 Cytowany przez G. Gusdorfa, op. cit., s. 45.

wilejowanymi znakami znaczącej całości. Stąd pierwotne zróżnicowanie symboli. Nie ma na świecie cywilizacji, w której ten nadmiar znaczenia leżałby poza wszelką określoną formą mitu i obrządku. Sacrum przybiera różne przypadkowe formy właśnie dlatego, że jest „płynne" i pozwala się uchwycić tylko poprzez nieokreśloną różnorodność mitologii i rytuałów. Chaos i dowolność świata mitów jest ścisłym odpowiednikiem dystansu, przepaści między czysto symboliczną pełnią a skończonością doświadczenia, które dostarcza człowiekowi analogonów służących jej wyrażaniu. Trzeba więc opowieści i obrzędów, aby konsekrować zarysy znaków sacrum — miejsca święte, przedmioty poświęcone, czasy, święta to inne jeszcze aspekty tej samej przypadkowości, jaką odnajdujemy w opowieściach. Gdybyśmy żyli pełnią, byłaby ona wszędzie w przestrzeni i w czasie — ale skoro tylko symbolicznie dążymy ku niej, wymaga ona uprzywilejowanych znaków i rozważań o nich. Różnorodność pochodzenia znaków świadczy o znaczącej całości poprzez swe przypadkowe wykwity. Odtąd mit ma za zadanie strzec skończonych zarysów znaków, które z kolei kierują ku pełni, do jakiej człowiek raczej dąży niż jest zdolny nią żyć. Dlatego też choć cywilizacje prymitywne miały mniej więcej wspólną strukturę mityczną, niemniej ta niezróżnicowana struktura nigdzie nie istnieje inaczej jak wcielona w rozmaitość mitów. Polaryzacja między strukturą mityczną (jedną) a mitami (wieloma) jest następstwem symbolicznego charakteru całości i pełni, którą mity i obrzędy odtwarzają. Ponieważ jest symbolizowane a nie przeżywane, sacrum rozpada się na wiele różnych mitów.

Dlaczego mit, rozdzielając się na wiele mitów przybiera formę opowieści? W tym punkcie trzeba zrozumieć najpierw, że sam model-prawzór, w którym mit i obrzęd pozwalają uczestniczyć, posiada dramatyczne zabarwienie. Ponieważ to, co wszystkie mity oznaczają, ma postać dramatu, więc opowieści stanowiące fragmenty świadomości mitycznej także utkane są z „wydarzeń" i „osobistości". Skoro jego najwyższy pierwowzór jest dramatyczny, mit musi mieć charakter „wydarzeniowy" i nigdy nie występuje w postaci odbiegającej od plastycznej formy opowieści. Dlaczego mit, będąc opowieścią, odsyła do dramatu? Bo świadomość nie tylko nie żyje pełnią, lecz także nie może jej oznaczać inaczej jak tylko jako umiejscowioną u początków lub u kresu fundamentalnej H i s t o r i i. Pełnia, ku której mit symbolicznie zmierza, jest ustanowiona, utracona i odbudowana w sposób bolesny i niebezpieczny. Nie jest więc dana, i to nie tylko, jak już powiedzieliśmy, dlatego że nie jest przeżywana, lecz także z tej racji, iż wyraża się za pośrednictwem walki. Mit, jak zresztą skądinąd i obrzęd, czerpie swą szczególną dyskursywność opowieści z pierwotnego dramatu. Plastyczny,

wyobrażeniowy i zdarzeniowy charakter mitu wiąże się więc z koniecznością istnienia przypadkowych znaków czysto symbolicznego sacrum i z dramatycznym charakterem początków czasu. Czas mitu jest więc od początku wyróżniony przez pierwotny dramat.

Mity dotyczące pochodzenia i kresu zła, które tu będziemy studiować, stanowią tylko pewien ograniczony wycinek świata mitów i dostarczają tylko cząstkowej weryfikacji hipotezy, jaką tu przedstawiliśmy. Ale dają nam one przynajmniej bezpośredni dostęp do struktury świata mitów, dramatycznej już w samym swym zarodku. Przypomnijmy sobie tylko owe trzy cechy charakterystyczne, które wyodrębniliśmy w mitach zła: 1°-konkretna uniwersalność, jaką mity nadają ludzkiemu doświadczeniu poprzez prawzory osób, 2°-napięcie historii wzorczej zawieszonej między Początkiem a Kresem, 3°-przejście od istotnej natury do historii wyalienowanej. Wszystkie te trzy funkcje mitów zła są aspektami jednej i tej samej struktury dramatycznej. W związku z tym forma opowieści nie jest wtórna czy dowolna, przypadkowa lecz przeciwnie — pierwotna i konieczna. Mit realizuje funkcję symboliczną właśnie poprzez opowieść, ponieważ to, co chce wyrazić, jest dramatem. To ten dramat pierwotny otwiera i odsłania ukryty sens ludzkiego doświadczenia. Skoro tak, to mit, który ten sens komunikuje, musi przyjąć niezastąpioną niczym funkcję opowiadania. Dwie charakterystyczne cechy mitu, które już tylko co podkreśliliśmy, mają wielkie znaczenie dla naszych badań nad światem winy. Najpierw nadmiar znaczenia, płynność wyrazu sacrum świadczy, że doświadczenie winy od początku znajduje się w związku z całością sensu, całościowym znaczeniem wszechświata i w pewnym napięciu wobec tego znaczenia. Ta relacja i napięcie to integralna część doświadczenia winy — albo, powiedzmy raczej, że doświadczenie, o którym mowa, trwa tylko w związku z symbolami, które przenoszą i wszczepiają winę w całość niepostrzeganą i nieprzeżywaną lecz znaczoną, zamierzoną i wywoływaną. Stąd słowa wyznania grzechów są odtąd tylko fragmentem mowy o wiele bogatszej, która mitycznie oznacza początek i kres winy i zarazem całość, w której wina zaistniała. Oderwać doświadczenie, oderwać to, co jest przeżywane, od symbolu, to odebrać doświadczeniu to, co mu nadaje sens. Otóż to właśnie mit jako opowieść włącza obecne doświadczenie winy w całość sensu. Wina odcina się od tła całościowego sensu, który świadomość mityczna wiąże z pierwotnym dramatem. Podstawowe symbole przesycające doświadczenie winy to symbole smutku, nędzy, niepokoju, walki i zwycięstwa, towarzyszących ongiś założeniu świata. Całość sensu i dramat kosmiczny to dwa klucze, które pozwolą nam „otworzyć" mity Początku i Kresu.

3. O TYPOLOGIĘ MITÓW POCZĄTKU I KRESU ZŁA

Świadomość mityczna różnych cywilizacji prymitywnych jest wszędzie mniej więcej podobna, lecz mitologie są niezliczone. Jak więc wytyczyć drogę od Jednego do Wielości? Jak się nie zgubić, nie zabłąkać — czy to w mglistą fenomenologię świadomości mitycznej, która wszędzie odnajduje „Mana", wszędzie konstatuje powtórzenia i partycypacje, czy to w mitologię porównawczą, widzącą wszędzie niewyczerpaną różnorodność. Spróbujemy pójść za radą Platona w *Filebie*. Przestrzega on, aby nie iść śladem „erystów", którzy „zbyt szybko czynią jedność, zbyt szybko wielość", lecz aby szukać zawsze liczby pośredniej, która „wielość realizuje w przedziale między Nieskończonością a jednością". Jak mówi Platon, poszanowanie dla tego co pośrednie „odróżnia w naszych dyskusjach metodę dialektyczną od erystycznej".

Ta wielość przeliczalna, pośrednia między niezróżnicowaną świadomością mityczną a nazbyt zróżnicowanymi mitologiami jest do odnalezienia przy pomocy „typologii". Typy, które proponujemy, stanowią pewne a priori pozwalające wyjść naprzeciw doświadczeniu z pewnym planem jego odczytywania, umożliwiającym zachowanie orientacji w labiryncie mitologii zła — lecz jednocześnie mamy tu do czynienia także z pewnym a posteriori, typy mają być stale poprawiane, uzupełniane i ustawiane na nowo w kontakcie z doświadczeniem.

Chętnie sądziłbym wraz z Cl. Lévi-Straussem w *Smutku Tropików*, że liczba postaci, które może stworzyć wyobraźnia fabulacyjna i działalność ludzka, tworząca instytucje, nie jest nieskończona, że można wypracować rodzaj morfologii tych głównych postaci, co najmniej jako hipotezę roboczą. Weźmiemy tu więc pod uwagę cztery mityczne „typy" przedstawień dotyczących pochodzenia i kresu zła.

1. Według pierwszego, który nazwiemy dramatem stworzenia, pochodzenie zła pokrywa się z pochodzeniem rzeczy, to „chaos", z którym walczy stwórczy akt boga. Siłą rzeczy zbawienie jest tu identyczne z samym stworzeniem. Akt ustanawiający świat jest jednocześnie aktem wyzwalającym. Weryfikację tego faktu daje struktura kultu odpowiadająca temu typowi początku i kresu zła. Kult może jedynie być rytualnym powtórzeniem walk u początku świata. Identyczność zła i „chaosu" oraz zbawienia i „stworzenia" zdają się być dwoma podstawowymi rysami tego pierwszego typu. Inne rysy stanowią corollarium tych dwóch dominujących.

2. Sądzimy, że przechodzimy do innego typu wraz z ideą „upadku" człowieka, który dokonał się jako irracjonalne wydarzenie już

w obrębie gotowego stworzenia. Spróbujemy wykazać, że dramaty stworzenia wykluczają ideę „upadku" człowieka. Zarys doktryny upadku — jeśli nawet pojawia się w obrębie dramatu stworzenia, nie godzi się z całością interpretacji, i zapowiada przejście do nowego typu. I odwrotnie, idea „upadku", rozwija się w pełni dopiero w obrębie kosmologii, z której został wyeliminowany wszelki dramat stworzenia.

Odpowiednikiem schematu „upadku" jest to, że zbawienie jest nową perypetią w stosunku do pierwotnego stworzenia. Na tle zakończonego i w tym sensie zamkniętego stworzenia wyrasta nowa, oryginalna i otwarta historia zbawienia. Tak więc w obrębie drugiego typu mitów pojawia się rozdarcie między irracjonalnym wydarzeniem upadku a dawnym dziełem stworzenia. To wywołuje równoległe rozdarcie między tematem zbawienia — które staje się wyraźnie „historyczne", i tematem stworzenia, które sprowadza się do roli kosmologicznego zaplecza czasowego (*temporel*) dramatu rozgrywającego się na proscenium świata. Zbawienie pojęte jako całość inicjatyw bóstwa i wierzącego, mająca na celu eliminację zła, zmierza odtąd do kresu specyficznego i różnego od kresu stworzenia. Ten specyficzny kres, wokół którego grawitują przedstawienia „eschatologiczne", nie może już być identyfikowany z kresem stworzenia i tak dochodzi do dziwnego napięcia między dwiema różnymi wizjami: stworzenia zamkniętego przez „spoczynek dnia siódmego" i przedsięwzięcia zbawienia znajdującego się jeszcze w zawieszeniu, w oczekiwaniu na „dzień ostatni".

Oddzielanie się problematyki zła od problematyki stworzenia przebiega na całej linii poczynając od idei upadku, który „nastąpił" w stworzeniu doskonałym. A więc „wydarzenie" upadku dźwiga na sobie cały ciężar tego systemu mitycznego — jak wierzchołek odwróconej piramidy.

Pomiędzy mitem chaosu właściwym dla dramatu stworzenia i mitem upadku stawiamy typ pośredni, który można nazwać tragicznym, gdyż w tragedii greckiej osiąga on od razu szczyt swoich przejawów. Poza tragiczną wizją człowieka szukamy założonej implicite teologii, do której być może trudno się przyznać — tragicznej teologii boga, który kusi, oślepia i zwodzi. Wina wydaje się tu wręcz nieoddzielną od samej egzystencji tragicznego herosa; nie popełnia on winy, ale jest winny... Czym więc może być zbawienie? W każdym razie nie „odpuszczeniem grzechów", bo nie ma przebaczenia dla winy nieuniknionej. Istnieje jednak zbawienie tragiczne polegające na pewnego rodzaju wyzwoleniu estetycznym zrodzonym z samego widowiska tragicznego. Staje się ono czymś wewnętrznym, interioryzuje się w głębi istnienia, zamienia w litość

nad sobą. Takie zbawienie wiąże wolność ze zrozumieniem konieczności.

Między „chaosem" z dramatu stworzenia, nieuniknioną winą tragicznego herosa i upadkiem pierwszego człowieka powstają złożone relacje wzajemnego wykluczania się i zachodzenia na siebie, które spróbujemy uchwycić i odnaleźć w nas samych. Trzeba przy tym pamiętać, że także wykluczanie się zachodzi wewnątrz tej samej wspólnej przestrzeni, dzięki której te trzy mity zmierzają w podobnym kierunku.

4. Całkowicie na marginesie tej triady znajduje się pojedynczy samotny mit, który w naszej kulturze zachodniej miał szczególne koleje losu. Patronował on bowiem, jeśli nie narodzinom, to w każdym razie wzrostowi filozofii greckiej. Ten mit, który nazwiemy mitem „duszy wygnanej", różni się od wszystkich innych, ponieważ rozdwaja człowieka na duszę i ciało i skupia się na losach duszy przybyłej tu skądinąd, zabłąkanej. Kosmogoniczne i teogoniczne zaplecze innych mitów tu się zaciera.

Jednym z problemów, jakie stają przed proponowaną tu typologią, jest uchwycenie, dlaczego mit duszy wygnanej i mit upadku pierwszego człowieka mogły się czasem mieszać i sumować swe wpływy w jednym niezróżnicowanym micie upadku. Mity te są przecież głęboko heterogeniczne, a ukryte pokrewieństwa biblijnego mitu upadku skierowują go raczej ku mitowi chaosu i mitowi tragicznemu, a nie ku mitowi duszy wygnanej.

Typologia nie powinna zamykać się w ciasnych granicach klasyfikowania. Ten statyczny aspekt powinien zostać przezwyciężony przez dynamikę, która stawia sobie za zadanie odkrywać utajone życie mitów i grę ich tajemniczych powiązań. Właśnie ta dynamika ma przygotować „podjęcie" mitu przez filozofię.

Paul Ricoeur
tłum. H. Bortnowska

ANTOINE VERGOTE

MIT, WIERZENIE WYALIENOWANE I WIARA TEOLOGALNA*

Dyskusja nad demityzacją we współczesnej myśli religijnej krąży zasadniczo wokół chrześcijańskiego kerygmatu śmierci, zmartwychwstania i eschatologicznego powrotu Chrystusa. * Wychodząc z postulatów bardzo różnych zarówno filozofowie, jak teologowie zakwestionowali ontologiczne znaczenie kerygmatu chrześcijańskiego. Mimo że wszyscy oni odkrywają elementy mityczne w judeo-chrystianizmie, bardzo rozmaicie pojmują postulat demityzacji kerygmatu chrześcijańskiego. Problem polega na stosunku między oznajmieniem Słowa a wyobrażeniami na temat tego, co widzialne. Kerygmat chrześcijański podejmuje słowo Boga, oznajmia także działanie boże, które objawiło się w tym, co widzialne. Czy to ostatecznie jest wyobrażeniem mitycznym? i w jakim sensie? Czy wiarę, która pojmuje zmartwychwstanie jako wydarzenie rzeczywiste, efektywne w porządku ontologicznym, należy interpretować jako projekcję słowa o Bogu w to, co widzialne?

Termin „demityzacja" ma wyraz negatywny i wojujący. Dla niewierzącego oznacza zadanie sprowadzania symboli i pojęć religijnych do czysto ludzkich treści intelektualnych. Wierzącego zobowiązuje do oczyszczenia kerygmatu chrześcijańskiego z wszelkich wyobrażeń nie spełniających wymagań stawianych przez rozum i autentyczną wiarę. Zakres, jaki obejmuje demityzacja, zależy od decyzji filozoficznych i teologicznych. Problem demityzacji, ogłoszony jako negatywny program hermeneutyki, jest więc nieuchronnie złożony, a nawet zagmatwany. Czy całą myśl mityczną da się sprowadzić do pozytywnych struktur intelektualnych, jak to sugeruje termin „demityzacja"? I jeżeli schemat mityczny jest podstawową wypowiedzią religijną, w jakim stosunku do niego pozostaje kerygmat chrześcijański?

---

* Artykuł niniejszy ukazał się w *Mythe et foi*, Aubier 1966, gdzie znajdują się odczyty z Kolokwium zorganizowanego przez Le Centre Intern. d'Etudes Humanistes oraz przez Institut d'Etudes Philosophiques w Rzymie (6—12 styczeń 1966).

Sprawa demityzacji angażuje całą filozofię i całą teologię. Spór może rozstrzygnąć jedynie gruntowna refleksja nad mitem i słowem bożym. Spróbujemy wyłuskać istotę wypowiedzi mitycznej. Następnie zajmiemy się przemyśleniem wiary wychodząc od mitu i mitu wychodząc od wiary. Chociaż zapowiedziany program jest tak obszerny, ogranicza go fakt, że zarówno mit, jak kerygmat są w porządku słowa. Trzeba nam będzie zatem skoncentrować naszą uwagę na specyficznej naturze wypowiedzi mitycznej i wypowiedzi kerygmatycznej. Mit jest opowiadaniem, wiara jest zgodą na oznajmione słowo. Zanim zapytamy o rzeczywistość ontologiczną tajemnic chrześcijańskich, musimy zgłębić specyficzną naturę Słowa i wiary. Jedynie ta wstępna refleksja może stanowić podstawę dla sądu ontologicznego dotyczącego kerygmatu chrześcijańskiego. Zresztą właśnie teologia słowa, bardziej jeszcze niż definicja mitu doprowadziła Bultmanna do wyeliminowania z teologii chrześcijańskiej wszelkich pojęć ontologicznych.

Równolegle do demityzacji wielu teologów chce uprawiać desakralizację kerygmatu chrześcijańskiego. Dziedzina tego co religijne i sakralne, będąc wymiarem człowieka jako takiego, nie jest rzeczywistością naprawdę transcendentną, którą otwiera nam Słowo i wiara. Pojmować chrześcijaństwo jako religię oznaczałoby zatem odnosić się do Boga jako do bytu pojmowanego na wzór bytu świata. Teologowie, którzy przeciwstawiają wiarę i religię, chcą w ten sposób przekroczyć prąd humanizmu ateistycznego, który pojmują jako stopniowe zdobywanie przez człowieka obszaru, który mu się należy — obszaru tego co sakralne. Podpisują się pod krytykami Feuerbacha, który widział w religii przerzucenie na podmiot osobowy właściwości sakralnych przynależących samemu człowiekowi. W porównaniu do wiary religia byłaby w istocie jednocześnie mitycznym ubóstwieniem człowieka i zapoznaniem Całkiem Innego. Jeśli trzeba zdemityzować wiarę, trzeba ją zatem także zdesakralizować. Operacja ta pozwoli przyłączyć się do humanizmu ateistycznego ocalając jednocześnie wiarę od jej fałszywych sposobów wyrazu. Teologia ścisła uważa za jak najbardziej uprawnione rozważania antropologiczne, które odkrywają w religii alienację egzystencjalną, a w micie zniewolenie rozumu.

Obydwa prądy, demityzacji i desakralizacji, zgadzają się w swoim zasadniczym celu. Nie atakują jedynie mitologicznych form, którym liczne religie dały początek. Wychodząc poza te historyczne przypadkowości zaprzeczają jakimkolwiek więzom między słowem objawienia a wymiarem tego, co sakralne lub mityczne. Nie spełniając wartości sakralnych kerygmat nie może nigdy wpisać się w przestrzeń — czas mitu. Obydwa fenomeny są zresztą powiązane; jak

postaramy się to wykazać, wymiar mityczny stanowi właściwy świat religii.

Nasze badanie nastąpi w trzech etapach. Zajmiemy się najpierw wydobyciem ontologicznej i religijnej natury wypowiedzi mitycznej. Następnie zbadamy specyficzny moment, w którym wypowiedź mityczna degraduje się w wierzenie wyalienowane. W końcu porównamy wiarę chrześcijańską z wypowiedzią mityczną i z wierzeniem wyalienowanym.

I. MIT JAKO OBECNOŚĆ INNEGO

1. MIT NA ETAPIE OBRAZÓW LUSTRZANYCH

Przedsięwzięcie demityzacji przeprowadzone przez Bultmanna jest korelatywne do jego projektu egzystencjalnej hermeneutyki kerygmatu chrześcijańskiego. Tradycyjnemu projektowi demityzacji Bultmann udzielił nowej głębi stosując do mitu i do wiary analizę ontologii egzystencjalnej. Dlatego wydaje nam się wskazane oprzeć się na bultmannowskiej interpretacji mitu. Z tego powodu rozpoczynamy nasze studium od krótkiego przypomnienia jego teorii.

Według Bultmanna mity pojmują Boga na sposób ludzki; mówią o tym, co przekracza świat, w terminach świata. Otóż o tyle, o ile kerygmat chrześcijański wpisuje wydarzenie słowa Bożego w wątek świata, ubiera się w pozory wyobrażeń mitycznych. Szereg przedstawień dogmatycznych, jak wcielenie, zmartwychwstanie, powrót Chrystusa, wprowadza Boga z całą oczywistością w łańcuch przyczynowości świata. Według Bultmanna wezwanie Boże do jedynej wiary usprawiedliwiającej gubi się w tych figurach ontycznych, ponieważ porządek Słowa i wiary jest niewspółmierny z porządkiem ontycznym. Mityczna jest wszelka formuła, która oznacza efektywne działanie Boga w świecie jako takim. Wizja zamkniętego świata właściwa nauce współczesnej opróżniła te koncepcje z ich substancji. Jednakże ich główna wada polega na odciąganiu od jedynego prawdziwego działania Boga: objawienia, które wzywa człowieka do przekroczenia poprzez egzystencjalną decyzję postawy obiektywizującej. W bultmannowskiej krytyce mitu zbiegają się trzy elementy. W oczach nauki mit jest przednaukową wizją świata. Dla filozofii egzystencjalnej jest myślą, która popadła w substancjalizowanie bytu. Rozpatrywany oczyma wiary — zapoznaje właściwy charakter słowa Bożego będącego wydarzeniem i wezwaniem.

Dla Bultmanna mit określa się zatem jako wizja świata. A ponieważ całe jego przedsięwzięcie demityzacji opiera się na tej re-

dukcji mitu do wizji świata, musimy się jej przyjrzeć z bliska. Bo właśnie z powodu tego utożsamienia Bultmann chce oczyścić kerygmat chrześcijański z całej zawartości ontologicznej oraz przeciwstawia w sposób bezkompromisowy Słowo dogmatom o znaczeniu ontologicznym.

W bultmannowskiej koncepcji mitu rozpoznajemy charakterystyczne rysy, które Heidegger wyznaczył dla pojęcia *Weltbild* — obrazu świata. Mit postrzegałby świat w sensie, w jakim Descartes rozumie *perceptio*. W micie, tak jak w kartezjańskiej percepcji, inicjatywa należy do człowieka. Mityczna myśl ujmuje rzeczy jako byty trwające (*Vorhandenes*)[1]; opanowuje je i porządkuje w obrazie lustrzanym. Mit spokrewnia się z prymitywną formą ontologii kartezjańskiej. On także jest określony przez ideę bytu, jako bytu — trwającego — bez przerwy[2].

Bultmannowska koncepcja mitu przedłuża i dopełnia wielorakie teorie nowożytne, które interpretując mit jako alegorię lub jako symbol, odnoszą go do ludzkiej subiektywności[3]. Wszystkie te teorie mają to wspólnego, że widzą w myśli mitycznej sposób rozumienia świata i ustawiania się wobec niego. Krytyka mitu dokonuje się zawsze w optyce antropocentrycznej, która warunkuje prawie całą myśl nowożytną.

Dalecy jesteśmy od zaprzeczania prądowi demityzacji jego wielkiego wkładu intelektualnego. Nauka musiała wywalczać siebie na tle myśli mitologicznej. I sama filozofia ukonstytuowała się dopiero wyzwalając się stopniowo z terenu mitologicznego, który ją wydał. Ale zaprzeczamy, jakoby mit był przede wszystkim wizją religijną świata, na podobieństwo naukowego obrazu świata. Tak samo mit nie jest formą premetafizyki, która myśli świat i boskość w kategoriach bytu. Dopiero od chwili, w której człowiek zaczyna zastanawiać się nad mitem i w której staje przed nim problem prawdy i wierzenia, mit przemienia się w pseudonaukową wizję świata i w urojoną filozofię jestestw istniejących. Skoro tylko człowiek zapoczyna artykułować w obiektywnych wypowiedziach mowę mityczną, wkracza w sprzeczności obiektywizacji, która już nie jest religijna, a jeszcze nie jest naukowa czy ontologiczna. Ale zanim refleksyjne badanie nie wprowadzi szczeliny między podmiot i przedmiot, mit nie jest dla człowieka obrazem świata, ale mową Innego, który objawia świat i odkrywa człowieka jemu samemu.

---

1 *Vorhandenes*, przekład De Waelhensa — Boehma w *L'Être et le Temps*, Paris 1964.

2 Zob. *L'Être et le Temps*, s. 122 i nn.; zob. także W. Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, Louvain, s. 62 i nn.

3 Zob. przegląd różnych interpretacji mitu w G. Van Riet, *Mythe et Vérité*, „Revue Philosophique de Louvain", 1950, s. 15—87.

2. MIT, OBJAWIENIE SIĘ INNEGO

W ślad za Schellingiem wielu autorów pokazało, że „mit jest autonomiczny i bezpośredni: oznacza to, co mówi" [4]. Zamiast więc wyjaśniać go i odmierzać przy pomocy innego typu poznania, trzeba najpierw wsłuchać się w niego samego i zrozumieć go od wewnątrz.

a — Według Dumézila „mit jest opowiadaniem powiązanym zwyczajowo z obserwancją religijną lub magiczno-religijnym rytuałem" [5]. Jako opowiadanie mit rozwija czas pierwotny. Bez względu na to, czy wydarzenia mityczne spełniły się raz, czy są periodyczne, „koncepcja Czasu mitycznego jest zawsze ta sama... Zarówno tu jak tam czas mityczny odróżnia się od czasu zwykłego przede wszystkim przez swoją r o z l e g ł o ś ć, przez swój szerszy rytm" [6].

Jeżeli mit jest opowiadaniem, to dlatego, że wprowadza jednoczący czas. Dla epistemologii racjonalnej opowiadanie mityczne ukazuje się jako fabuła alegoryczna czy symboliczna. Zgodnie ze swoją właściwą funkcją opowiadanie mityczne otwiera czas i ustanawia historię. Z tego powodu mity rozdzielają egzystencję na początek i koniec. To co w międzyczasie, teraźniejszość, jest wypełnione przez czas ludzki. „Zwykły czas na poziomie ludzkim zostaje w ten sposób obramowany wielkimi procesami Czasu mitycznego" [7].

Opowiadanie mityczne ma zatem funkcję ontologiczną. Nie wyjaśnia niczego konkretnego, ale wprowadza w byt zewnętrzność, która pozwala mu się objawić. Ustanawiając czas, opowiadanie mitologiczne wprowadza zarazem rozdzielenie bytów. Każdy mit kosmogoniczny objawia zróżnicowanie bytów i przez to samo powołuje je do istnienia. Często to zróżnicowanie ukazuje się jako zło o tyle, o ile oznacza oddzielenie, a zatem zagubienie jedności pierwotnej i niezróżnicowanej. Ale geneza zła wydaje nam się drugorzędna w porównaniu do samego objawienia się czasu i przestrzeni. Nostalgia zagubionej jedności wyłania się dopiero na tle czasu już rozpostartego.

b — Ponieważ czas mityczny jest pierwotny, zakłada fundamenty czasu ludzkiego. Wydarzenia mityczne są aktualne w ich działaniu na odległość. Usprawiedliwiają fakty ludzkie i nadają im ich życiowy sens. Święcąc pierwotny czas, czy to przez powtarzanie mi-

---

[4] P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II: *La Symbolique du Mal*, Paris 1960, s. 155.

[5] G. Dumézil, *Temps et mythes*, „Recherches Philosophiques", tom 5 (1935/6), s. 235.

[6] G. Dumézil, *op. cit.*, s. 242.

[7] G. Dumézil, *op. cit.*, s. 244.

nionych wydarzeń mitycznych, czy przez zapowiadanie wydarzeń eschatologicznych, rytuały religijne ustanawiają ramowy Czas czasu świeckiego. Porządkują fakty ludzkie rozpościerając je według ich różnorodności i jednocząc przez zredukowanie ich do mitu, który sprowadza cały ludzki czas do jego początków i końca. Społeczeństwa mogą w ten sposób suwerennie rozporządzać swoim czasem, rozdzielając go według okresowych rytuałów, które wpisują w sposób znaczący każdy fakt ludzki w wielki czas mityczny. Zamiast interpretacji urojonej, czy nawet symbolicznej już istniejących wydarzeń ludzkich, opowiadanie mityczne, wprost przeciwnie, jest pierwotnym światem objawienia, który warunkuje czyny ludzkie i dane świata.

c — Opowiadanie mityczne jest zatem naprawdę światem mowy samym dla siebie. Nie jest słowem, które człowiek mówi o rzeczach, ale prajęzykiem, który przychodzi do człowieka i pozwala mu o nich mówić. Mit jest objawieniem pierwotnego światła otwierającym przestrzeń — czas, w którym rzeczy ukazują się w ich istocie i w którym człowiek uświadamia sobie swoją obecność w świecie.

Każdy wyłącznie antropologiczny punkt widzenia na mit cierpi na tę samą wadę, co genetyczna psychologia języka: usiłuje odtworzyć mit z elementów intelektualnych, jak gdyby był jakąś zagadką do rozszyfrowania. Analizy antropologiczne zachowują swoje cząstkowe prawdy. Ale przy pomocy ich architektury pojęciowej nie da się odtworzyć wymiaru ontologicznego właściwego mitowi. Mowa mityczna nie pobiera swojego światła od innych form intelektualnych, ponieważ to ona scala je i ustanawia. To ona udziela faktom ludzkim ich pierwotnej i ostatecznej zrozumiałości. Jak każdy system symboliczny oznacza zarówno samą siebie, jak i rzeczywistość, którą obejmuje. Autonomia mitu jest równie ścisła, jak autonomia języka. Wydarzenia mityczne odsyłają jedne do drugich, zupełnie jak znaki językowe; całość opowiadania stanowi świat autonomiczny i pierwotny. Ze swej strony rytuały pozostają w tym samym stosunku wobec mitów, co będąca w użyciu mowa wobec języka: nadają znaczenie faktom ludzkim, spajając je z zasadami.

Mit nie jest więc niczyim językiem. Jest mową, która mówi samą siebie. Wobec tej pierwotnej mowy wszystkie formuły ściśle epistemologiczne są w błędzie, ponieważ zawsze zakładają intencjonalne odniesienie człowieka do jakiejś rzeczywistości, która jest celem jako taka. W mowie mitycznej człowiek nie zmierza do niczego. Słucha i oddaje się opowiadaniu, które otwiera czas i nadaje znaczenie teraźniejszości historycznej. Nieścisłe jest także powiedzenie, że dzięki opowiadaniu mitycznemu człowiek sytuuje się w całokształ-

cie rzeczywistości. Przeciwnie, poprzez opowiadanie mityczne człowiek staje się usytuowany w swoim ludzkim świecie. Akt sytuowania się bowiem zawiera dążenie intencjonalne i ustawienie się w dystansie. Natomiast mit uobecnia człowiekowi rozpostarcie się czasu i przestrzeni. Zapewne, można nazwać opowiadanie mityczne mową symboliczną. Ale tylko pod warunkiem, że się co do tego dokładnie porozumiemy: mit nie symbolizuje niczego, lecz mówi i sprawia — ponieważ mówi — pojawienie się rzeczy w polu widzenia; symbol mityczny jest podstawową strukturą, która nadaje formę i treść bytom. Zamiast być symbolem czego innego, mit jako symbol pierwotny udziela rzeczom ich natężenia symbolicznego: wszystkie czerpią swoją znaczącą substancję z bytu, który mit wydobywa z ukrycia.

Jeżeli mit oddziela przez różnicę ontologiczną świat ludzki od pierwotnej transcendencji, która go ustanawia, nic dziwnego, że zawsze należał on do dziedziny religii. Ponieważ jest dziedziną Innego, mit jest ze swojej natury tym co sakralne. W istocie sakralność definiuje się przez oddzielenie od świeckości. Separacja w świecie, która zaznacza się rytualnie przez wyłączenie przestrzenne i czasowe, jest wtórna w stosunku do pierwotnej separacji, która jest we właściwym sensie różnicą ontologiczną. Świat, który oznacza siebie w mowie mitycznej, jest niewyczerpanym źródłem, skąd wynurzają się byty i wydarzenia i dokąd powracają. Nie należy jednak pojmować świata mitycznego jako istniejącego sam w sobie; oznaczałoby to znowu myśleć go na wzór świata ludzkiego. Pierwotna dziedzina objawia się widzialnie w tym naszym świecie. Mowa mityczna jest także święceniem świata, który odnajduje swój sens przez integrację w rzeczywistości sakralnej. Stosunek między tym co pierwotne i tym co ludzkie może przyjąć różne formy: teistyczne lub kosmiczno-witalistyczne; formy te mogą nawet współistnieć. Ale nawet tam, gdzie zmniejsza się odległość między obydwiema dziedzinami, mimo to w rzeczach tego świata rozprzestrzenia się i objawia inna rzeczywistość.

Mowa mityczna jest zatem ze swej natury religijna. Ale w miarę jak przestaje oznaczać samą siebie i przybliża się do świata ludzkiego, żeby się upodobnić do niego, przestaje być prawdziwym mitem i degraduje się w alienację lub religijny fetyszyzm. Dzieje się to nieuchronnie wtedy, kiedy człowiek wierzy w mit jako w istniejącą rzeczywistość.

II. MIT ZDEGRADOWANY W WIERZENIE WYALIENOWANE

Możemy zilustrować upadek mitu przez krótką analizę dwóch typów wierzenia pseudo-obiektywnego i wyalienowanego: mitu etiologicznego oraz obłędu religijnego Schrebera.

Dla pokazania degradacji mitu w teorię etiologiczną wezmę przypadek mitu Adama i jego teologicznych wcieleń. Wybrany przykład nasuwa parę zastrzeżeń, ponieważ mit Adama nie jest już mitem pierwotnym. Nie święci wytryśnięcia pierwotnego czasu i przestrzeni. Wewnątrz ustanowionego czasu historycznego i w świecie już nazwanym i uporządkowanym ukazuje wynurzanie się właściwego czasu ludzkiego, naznaczonego zróżnicowaniem na dobro i zło, na życie i śmierć. Będąc już wypowiedzią religijną o człowieku, opowiadanie adamiczne przedłuża i wykańcza pierwotną wypowiedź mityczną. Ale pozostaje mityczne w tym, że ustanawia współrzędne historii religijnej całej ludzkości. W świetle tego opowiadania cała historia ludzkości objawia się w swojej prawdzie: ukazuje się jako rozdarta między czystą pozytywność rajskiej niewinności i negatywność buntu, upadku i błądzenia. Umiejscawiając paradygmatycznego, wzorczego człowieka pomiędzy dobrem i złem, pomiędzy zbliżeniem z Bogiem i oddaleniem od Niego, mit adamiczny odsłania ściśle religijną istotę historii ludzkiej; ustanawia historię religijną jako taką. Dramat religijny Adama nie jest zdolny przyjąć żadnego określenia historycznego, ale dokonuje się w całej historii. Każdy czyn ludzki aktualizuje go i zamienia w historię rzeczywistą.

Mit adamiczny rozumie się dziś często jako alegorię doświadczenia religijnego wspólnego ludziom, tak jakby rozumienie religijnego dobra i zła poprzedzało ich wyobrażenie w obrazach mitologicznych. Podobnie symbolistyczne teorie mitu adamicznego dążą do wyłączenia tematów mitycznych, takich jak raju, buntu, upadku, i traktowania ich jako bezpośrednich, jakkolwiek nieprzetłumaczalnych ekspresji ludzkiego doświadczenia. Ale obydwa te odczytania mitu adamicznego zapominają, że historia mityczna jest pierwotna i że stanowi zespół znaczący i scalający. Opowiadanie jako takie jest mową istniejącą dla siebie, która udziela symbolicznego sensu wszystkim elementom, które skandują jego rozwijanie się w czasie. Jest ruchem, który kieruje je ku ich zróżnicowaniu i który ustanawia ich siłę symbolizacji. Wreszcie, nie jest bynajmniej alegorią lub symbolicznym wyrazem doświadczenia egzystencjalnego; jest objawieniem całego doświadczenia. Wyrażenie „mit adamiczny" nie zezwala więc na żadną konotację racjonalistyczną. Wprost przeciwnie, ta historia pierwotna, właśnie dlatego, że jest mityczna, a nie tylko prototypiczna i wzorcza, rzuca na każdy czyn ludzki światło początków i przeznaczenia religijnego. Odtąd człowiek historyczny wydostaje się z wieloznaczności swego bytu-w-świecie. Samowystarczalność ludzka zostaje złamana; otwiera się w niej ponadczasowy wymiar osobowej obecności wobec Boga i błądzenia w grzechu.

Nasza analiza nie przesądza w niczym inspiracji profetycznej mitu adamicznego. Stara się jedynie o wydobycie jego specyficznej formy literackiej. Zaznaczyliśmy już zresztą oryginalność tego mitu: nie wpisuje ludzkiej historii w wymiar sakralny bezosobowy, lecz taki, w którym zachodzą relacje osobowe wobec Boga żywego. Czyż nie jest to wskazówką, że opowiadanie adamiczne ukształtował duch profetyczny?

Ponieważ mit adamiczny tworzy już właściwą ludzką historię, sprowadza nas łatwiej, niż którykolwiek inny, na drogę interpretacji realistycznej, która obiektywizuje w rzeczywisty czas same nawet warunki czasu religijnego. Ale realistyczne odczytanie mitu adamicznego gubi podwójnie jego pierwotną oczywistość. Będąc światłem, które oświeca każdy fakt rzeczywisty, mowa mitu pojmowana jako obiektywna historia wkracza w wątpliwą pewność historii ludzkiej. Nie korzystając z oczywistości rzeczy namacalnie obecnych opowiadanie mityczne oddala się wówczas w hipotetyczną odległość jakiejś domniemanej protohistorii. Staje się w pogrubionym sensie tego słowa przedmiotem wiary. Treść dyskursywna odrywa się od formy opowiadania, stając się nieosiągalnym przedmiotem historycznym. Można w niego jedynie wierzyć jako w przedmiot, który jest jednocześnie realny realnością historyczną i irrealny według kryteriów historiografii, ponieważ wymykający się jakimkolwiek badaniom historycznym.

Z chwilą, kiedy postawa refleksyjna i krytyczna odwróciła stosunek między człowiekiem a mitem, ten ostatni musiał zostać zaliczony do rzędu wypowiedzi historycznych i quasi-sprawdzalnych. Teologia grzechu pierworodnego naznaczona stylem myśli współczesnej nie mogła uniknąć tego procesu. Widzieliśmy jak przekształca mit adamiczny w pseudo-historyczny przedmiot wierzenia.

Teologia musiała przejść przez ten pozytywizm. Z chwilą, kiedy mit zatracił definitywnie swoją oczywistość pierwotnej mowy, pozytywizm pseudo-historyczny stał się jedynym sposobem uratowania objawieniowych wartości mitu od racjonalistycznej alegoryzacji. Refleksja krytyczna wtórna i światło, które zlewa na człowieka słowo Chrystusa, pozwalają nam teraz na nowo odbudować mit w jego ontologicznej transcendencji, czerpać z niego pierwotną prawdę i dopuścić go do poziomu świadomie teologicznych twierdzeń. Mit adamiczny przetrwał; ale jego posłannictwo wypełnia się w całkowicie innym rodzaju mowy: kerygmat chrześcijański przedłuża i wykańcza mityczne objawienie etyczno-religijnych wymiarów czasu ludzkiego.

Nie rozpatrujemy tu alienacyjnych skutków mitu adamicznego, z chwilą gdy został on zdegradowany do pseudo-historycznego przedmiotu wierzenia. Wystarczy tu wspomnieć jego zgubne za-

haczenia z badaniami naukowymi oraz legalizm teologiczny, do którego powstania się przyczynił.

*

Obłęd religijny ukazuje nam skrajną formę zdegradowanego mitu. Będąc światłem objawienia rzuconym na ludzki świat, gwiazdozbiór mityczny staje się tu alienującym wierzeniem w zaświaty urojone. Tytułem przykładu pokażemy tu kilka elementów zdegradowanego mitu na przypadku prezydenta Schrebera, studiowanym przez Freuda.

Podczas swego obłędu Schreber, niewierzący racjonalista, odnajduje w istocie kilka fundamentalnych tematów mitycznych. Słońce jest Bogiem, Ojcem absolutnym. Promienie słoneczne wpływają na życie w świecie i w ludziach. Ale z woli boskiej kosmiczny kataklizm położy kres wszelkiemu życiu po to, by Schreber, wybrany Boga, przyjąwszy śmierć zmartwychwstał w kobiecie, stając się początkiem nowej generacji ludzi. Gdyby nie pojawił się temat kastracji Schrebera i jego przemiany w kobietę kochaną przez Ojca, mogło by się wydawać, że mamy do czynienia ze spontanicznym zmartwychwstaniem mitu o końcu świata. Jednakże przestrzeń-czas obłędu nie pokrywa się z mitycznym. Boskie słońce jest bytem rzeczywistym, zrobionym z tej samej substancji materialnej, co ciało Schrebera, a promienie, które łączą go ze słońcem, są włóknami nerwowymi, z których składa się jego tkanka cielesna. Stąd, umiejscowieni na tym samym planie ontologicznym, żyjący Schreber i Bóg, nie mogą współistnieć. Albo Bóg-słońce wycofuje się na nieskończony dystans, pozostawiając człowieka zapadającego się w lodowatą nicość, albo przybliżając się zagarnia i pochłania ciało Schrebera. Tak czy owak, jest on skazany na śmierć. Może przeżyć tylko pod warunkiem nie stawania już więcej w obliczu Boga jako równy mu przez uczestnictwo. Trzeba, żeby zgodził się na kastrację i stał się przedmiotem pożądania ojcowskiego.

W tym obłędzie wszystkie tematy mityczne przekształciły się w przedmioty wyobraźni. Słońce nie jest już funkcją symboliczną w mowie o pierwotnym Innym. Należy samo w tym stopniu do tego świata, że jego promienie krzepną we włókna nerwów i w „nerwy-spermatozoidy". Natychmiast sama rzeczywistość zamienia się w urojenie. Ciało nie jest już naprawdę ludzkim ciałem i jest jedynie emanacją tarczy słonecznej. Z jego substancji zostaje tylko zawieszenie na ciele boskim.

Alienacja egzystencjalna jest tu całkowita. Schreber czuje się pozbawiony swojej cielesnej indywidualności, wystawiony na

żądła słońca boskiego, zniszczony w swojej męskości. Ponieważ elementy mityczne zostały sprowadzone do realnej rzeczywistości, pożerają one rzeczywistość ludzką, zamiast ją oświetlać transcendentnym światłem. A umysłowa alienacja ma zasięg równie wielki, jak to rozbicie symbolicznych zaświatów.

Termin „wierzenie" (*croyance*) stosuje się w całej pełni do postawy umysłowej człowieka wyalienowanego: Schreber poszukuje niemożliwego zabezpieczenia w pseudo-rzeczywistych przedmiotach swojego obłędu, które nakładają się na przedmioty spostrzegane. Wierzy w swój obłęd zupełnie jak podświadomość fetyszysty wierzy w fallus macierzyński. A ponieważ wierzenie umiejscawia swoje przedmioty w porządku rzeczywistości, Schreber nie może go podtrzymać inaczej, niż negując świat własnych niepewnych spostrzeżeń. Wahając się między bezpośrednimi spostrzeżeniami i swoją obłąkaną wiedzą, stara się wesprzeć swoje wierzenia na fałszywych spostrzeżeniach, których wystawienia dla oczu drugich starannie unika. Widzi się go więc, jak się ukrywa, by obserwować swoją fizjologiczną przemianę w kobietę Boga.

W przeciwieństwie do mitu, który zakłada transcendencję, by oprzeć na niej życie, wierzenie wyalienowane upodabnia ją do samego życia. W prawdziwym micie symbole są Innym, niż realne życie. W stosunku do tego co realne można je uważać za negatyw. Ale kiedy mit rozpuszcza się w wyobrażeniach i kiedy niknie dystans, wówczas elementy mityczne stają się śmiercionośne w ich obecności całkowicie pozytywnej.

*

Na końcu naszych rozważań nad mitem i jego degradacjami w wierzenia przedmiotowe możemy już określić problem demityzacji. Będąc poszukiwaniem prawdy demityzacja może jedynie dążyć do przekroczenia tego, co jest złudzeniem i alienacją w reifikujących sposobach myślenia. Nie może w żadnym razie oznaczać, że umysł musi przyjąć punkt widzenia przeciwstawny do mowy mitycznej. Podobny plan byłby pozbawiony sensu. Jakież w istocie byłoby dokładne przeciwieństwo myśli mitycznej? Mogłaby nim być tylko egzystencja, która w swoim dążeniu do samostanowienia, posiadałaby siebie w pełni. Tylko obłąkana myśl dotyka tego terenu, w którym zniesiona jest szczelina między tym co rzeczywiste a tym, co symboliczne.

Ponieważ prawdziwy mit ukazał nam się jako mowa, która odkrywa i gruntuje egzystencję, byłoby zaprzeczeniem racjonalności uciec się do niej po to, by zaprzeczyć całkowicie mitowi. Je-

steśmy zatem uprawnieni do przyjęcia jako kryterium demityzacji przeciwstawienia objawienia i alienacji.

Stosując nasze kryterium do obłąkanego systemu Schrebera, możemy w nim rozróżnić część śladów mitycznych i wyobrażeniowej alienacji. Obłęd objawia Schreberowi wielkie dane egzystencjalne, w których czuje się wbrew sobie umieszczony: czuje się ugruntowany w Ojcu, zróżnicowany seksualnie, ograniczony w istnieniu przez radykalną skończoność, przeznaczony do przyszłości ostatecznej, w której połączy się ze swoimi początkami. Złudzenie i alienacja polegają na sposobie, w jaki przeżywa współrzędne swego istnienia: na tym mianowicie, że niezdolny jest pojąć ugruntowania w Ojcu jako ugruntowania w rzeczywistości radykalnie innej niż porządek ludzki. Z tej pomyłki wynikają konflikty, które doprowadzają go do zniszczenia samego siebie w wyobraźni, by stać się równym Ojcu zrzekając się swojego człowieczeństwa i swojej męskości.

Mówi się czasem, że psychoanaliza, przez swoje krytyki obłąkanej projekcji i przez swe porównania między mitem i obłędem, doprowadza do radykalnej demityzacji człowieka. Jednakże rozproszywszy wyobraźniowe ekspresje na poziomie ja, Freud dochodzi do rozpoznania fundamentalnej struktury mitycznej człowieka na poziomie super-ego i podświadomości. Według niego jednostka jest umieszczona w wielkim prądzie kulturowym, który ją przekracza i który się w niej objawia. Dzięki psychoanalizie potwierdza się, że Natura ma swoje nieznane nam racje, które doświadcza w człowieku. I rozważając popędy Freud mówi, że są one potęgami mitycznymi w człowieku. Nigdy nauka antropologiczna nie poszła dalej niż psychoanaliza w demistyfikacji świadomości. Ale żadna inna nauka o człowieku nie pokazała z równą przenikliwością, że egzystencja ludzka nie da się zrozumieć inaczej, niż na tle mitycznym. Freud odrzucił skoncentrowanie jaźni na samej sobie, by ją umieścić w wielkich strukturach symbolicznych, które warunkują historyczne możliwości. W sumie, psychoanalityczna demityzacja niszczy jedynie sposoby wyrazu, które ukrywają prawdziwy sens mowy mitycznej.

Z pewnością mowa mityczna nie jest już do utrzymania w swojej pierwotnej naiwności opowiadania symbolicznego. Ale to, co ono oznacza, da się przeformułować w kategorie egzystencjalne, które nie wyrażają żadnego określonego przedmiotu, lecz odkrywają byt, w świetle którego rzeczy dokonują się w swojej prawdzie. Dzięki swej ontologicznej odmienności byt narzuca się jako objawienie wszystkich poznawalnych przedmiotów, jako uwertura, która czyni możliwą całą ludzką wolność. Człowiek nie dysponuje ani kategoriami egzystencjalnymi, ani mową mityczną. Nie chwy-

ta ich w postrzeżeniu. W stosunku do człowieka są one pierwotne. On może jedynie przygotować się do ich rozpoznania.

Alienacja dokonuje się wtedy, kiedy mowa mityczna chce przejść z planu pierwotnego na plan realny: rodzinny, polityczny, społeczny czy pojęciowy. Tu kryje się także pułapka dla religii: kiedy chce wpisać swoje symbole w obiektywną rzeczywistość, zamiast pozostawić otwartym wymiar Innego. Degraduje się ona wtedy w fetyszyzm, w pozór historii (jak degradacje mitu adamicznego), w złudne lub obłędne stosunki rodzinne (Bóg jako Ojciec, który odpowiada na czysto ludzkie potrzeby, Ojciec-kastrator Schrebera).

Przechodząc do teologicznego problemu demityzacji musimy zatem skonfrontować kerygmat chrześcijański z pierwotnym mitem i z wierzeniem wyalienowanym.

III. WIARA I MIT

1. Słowo objawienia wprowadza w świat obecność Tego, który mimo to pozostaje całkiem Innym. Świat zdolny jest przystać na to Słowo dzięki otwarciu, które preegzystuje w nim przez fakt mitu czy sakralności. Obecność-nieobecność mowy mitycznej stanowi przestrzeń-czas, w którym może dokonać się boskie objawienie.

To ontologiczne uwarunkowanie wydarzenia chrześcijańskiego może nam zakryć jego nowość. Zgodności między kerygmatem chrześcijańskim i świętością mityczną są liczne. Kierowane przez symbolikę rodzinną niektóre religie archaiczne nadawały już imię Ojca Innemu, który jest początkiem życia i właścicielem świata. W mentalności kosmiczno-witalistycznej świętość, którą się czci, jest pierwotnym życiem, niewyczerpanym, niemal nieśmiertelnym źródłem rozgałęzionych tworów życia ziemskiego. W myśli bardziej ontologicznej byt pierwotny jest także pojęty jako światło, w oświetleniu którego wszystkie byty otrzymają swoją formę i swój sens. Ontologia Heideggera opisuje ten byt jako wołające słowo, które do nas przemawia i wzywa do autentycznej egzystencji w rozpoznaniu różnicy ontologicznej.

Ojciec wszechrzeczy, samoistne życie i potęga zmartwychwstania, pierwotne światło, przyzywające słowo, czyż wszystkie te egzystencjały nie są tymi samymi co w objawieniu? Czyż nie jest więc ono jedynie pseudo-historyczną transpozycją mitów pierwotnych? W tym wypadku kerygmat chrześcijański byłby jedynie upadkiem mitu, ponieważ rości sobie pretensję do substancjalnej obiektywności symboli ontologicznych. Właściwie sformułowany problem demityzacji polegałby więc na sprowadzeniu kerygma-

tycznej historii-mitu do wymiarów prawdziwej mowy mitycznej. Jednakże podobieństwo natury między mitem i kerygmatem nie przesądza jeszcze o niczym. Gdyż przestrzeń-czas otwarta przez mit nie jest pustką. Ustanawia pierwotne znaczenia, które aktualizują się w ludzkiej historii. Ojcostwo, światło, słowo... są danymi symbolicznymi: wyprzedzają one człowieka i to przez stosunek do nich człowiek konstytuuje się w swoim człowieczeństwie. Z momentem objawienia rolą pierwotnych znaczeń jest pozwolić Słowu uobecnić się za pośrednictwem symbolicznej przestrzeni-czasu, którą one ustanowiły.

2. Prawdziwy problem demityzacji polega więc najpierw na tym, by wiedzieć, czy wydarzeniowy charakter kerygmatu nie zakłada pomieszania czasu mitycznego z czasem ludzkim.

Ale ścisła analiza czasu właściwego Słowu ukazuje, że chociaż kerygmat uczestniczy w czasie ludzkim i w czasie mitycznym, należy on do właściwego sobie porządku i z tego powodu nie da się go zredukować do historii-mitu, jako przedmiotu wierzenia.

Słowo objawienia nie wprowadza w istocie Boga w historię inaczej, niż oddalając go w nieskończoność jego wieczności. Gdyż Ojciec pozostaje niewidzialny; ukrywa się posyłając swego Syna. Inność nie jest bynajmniej zniesiona przez personalizację boskiej obecności.

Wprost przeciwnie, rozpoczęcie czasu historycznego gruntuje się teraz w radykalnie odmiennym procesie wynurzania się Syna z łona ojcowskiego i jego powrotu do Ojca. W tajemnicy swojej obecności w drugim sobie, w Synu, nieobecność Ojca się radykalizuje. I nawzajem, Słowo jest utworzone z milczenia. Nie mówi bezpośrednio niczego o człowieku ani o świecie. Ale bardziej jeszcze niż mit rozbija samowystarczalność każdej mowy ludzkiej; łamie sferę jej zamkniętego wnętrza, stając się samo momentem w historii.

Jeżeli wychodzi się z kantowskiej zasady, że w słowie bożym odnajdujemy zawsze tylko to, co już pojmowalne dla rozumu ludzkiego, wówczas trzeba uwewnętrznić słowo objawione i sprowadzić je do mowy ludzkiej. W tej optyce każdy element obcy samozrozumiałej mowie przyjmuje postać czegoś, co jest poniżej rozumu i co rozum ma za zadanie doprowadzić do siebie. Bez żadnej wątpliwości zasada ta jest słuszna w odniesieniu do mowy religijnej, która nakłada się na mowę ludzką i która może być jedynie przedmiotem pseudo-historycznego wierzenia.

Ale studium mowy mitycznej, zarówno jak ontologia egzystencjalna, pozwoliły nam wyjść z zamkniętej antropologii, którą uwypukla zasada kantowska; istnieje mowa pierwotna, która gruntuje każde rozumienie. Z drugiej strony, Słowo zrozumiane w swojej

specyfice nie podlega już uprawnionej krytyce, opartej na tej zasadzie. Bo jest ono Słowem, które nie mówi nic poza oznajmianiem siebie samego. Dalekie od wejścia w historię-mit Słowo pogłębia unicestwienie tego co realne, już będące cechą symbolu i mowy mitycznej. Nie jest w niczym alegoryczne; jest obce dziedzinie alegoryzującej wewnętrzności. I o tyle, o ile Bultmann identyfikuje zawartość dianoetyczną z mową ludzką, ma rację odmawiając temu Słowu wymiaru dianoetycznego. Tylko że będąc Słowem przemawiającym ukazuje swoją własną zawartość dianoetyczną, która wymyka się przedsięwzięciu demityzacji.

3. Słowo, które Ojciec wymawia w Synu, jest słowem przemawiającym i deklaratywnym. Nie mówi nic innego, tylko ukazuje Ojca jako Ojca i Syna jako Syna. Z tego powodu jest Słowem, które gruntuje.

Wszystkie stosunki symboliczne między ludźmi są tego rodzaju: relacje mężczyzna—kobieta, przyjaciel—przyjaciel, ojciec—syn, pan—niewolnik... W pewnym sensie słowo wypowiadające te stosunki symboliczne, nie mówi nic; nie ukazuje żadnej uprzednio danej substancji. Ale ustanawia relacje. Słowo to nie jest obciążone żadną rzeczywistością dianoetyczną. Otwiera dziedzinę nowej rzeczywistości i nadaje nowy sens całej rzeczywistości życia. Ale z chwilą, kiedy chcemy je wesprzeć na determinizmach witalnych lub społecznych, słowa symboliczne, które oznajmiają i ustanawiają te relacje, lądują w urojonym świecie. Człowiek nie może ich usprawiedliwić żadnym rozumowaniem logicznym. Może je tylko rozpoznać w ich strukturze przemawiającej. Można je porównać do prezentów, jakie darowują sobie niektóre plemiona niszcząc je w momencie ich darowywania, aby zaznaczyć, że nie jest ważna realna zawartość przedmiotu, lecz przemawiający gest ofiary, który ustanawia wymianę i wzajemne rozpoznanie.

Bo wartość przemawiającego Słowa polega właśnie na ustanawianiu podmiotu jako takiego. Wchodząc w relację mężczyzna—kobieta, ojciec—syn, czy jakąkolwiek inną relację symboliczną, człowiek przystaje na status podmiotu ustanowionego i rozpoznanego.

Z samego faktu swojego przemawiającego charakteru Słowo objawienia, przy braku jakiejkolwiek mowy bezpośrednio dianoetycznej, objawia Ojca jako Ojca i człowieka jako Syna. Słowo takie nie podlega żadnej interioryzacji właśnie dlatego, że nie jest przejawem ludzkiego logosu. Nie zgromadza w pełnej epifanii wszystkich sensów, jakie człowiek może powiedzieć. Ofiarowuje się człowiekowi w przestrzeni otwartej przez mowę pierwotną. Wzywa go, by wszedł w wymianę, którą wzbudza.

Jednakże treść dianoetyczna wpisuje się w to Słowo, ale jest ona nieodłączna od struktury przemawiającej. Ustanawiając się

Ojcem przez rozpoznanie Syna, Bóg objawia się w tym, czym jest: w nieprzekraczalnej inności i równocześnie bliskości rozpoznania; w tym, co określa słowo Ojciec.

Pomieszać element dianoetyczny Słowa z objawieniem tego, co jest, to pozbawić Słowo jego autentycznego sensu. Ale z drugiej strony negować rzeczywistość symboliczną, którą ono realizuje, chcieć wyeliminować ją jako pojęcie ze świata, to zapoznać, że przemowa ugruntowuje nowy porządek. Objawia go ustanawiając. Ontologiczne znaczenie Słowa jest solidarne z jego mocą symboliczną.

Można by ukazać na tej bazie, że cały kerygmat od zmartwychwstania do eschatologii rozwija jedynie w swych konsekwencjach ustanawiającą wartość przemawiającego Słowa.

Wszystkie krytyki, które atakują religię Ojca, czy to w stylu heglowskim (Merleau-Ponty, Francis Jeanson), czy to bultmannowskim, zapoznają specyficzność Słowa Ojca. Zamiast widzieć w nim Słowo, które ustanawia i rozpoznaje, robią z niego ludzkie słowo, które alienuje człowieka z niego samego podwajając go od wewnątrz i poddając go rządom heteronomicznego prawa i urojonych pojęć. Otóż takie, jakie jest, Słowo to w niczym nie podwaja naszego człowieczeństwa. Objawia je w nowej godności i ugruntowuje w Innym. Emanując z Niego przychodzi do nas jako wezwanie, które ustanawia nas podmiotem rozpoznanym jako taki.

KONKLUZJA

Kerygmat okazuje zatem ścisłe pokrewieństwo z mitem. W obydwu przypadkach mowa pierwotna przychodzi do człowieka. Obydwa rozpościerają przestrzeń-czas transcendentny, w którym rzeczy ze świata odnajdują swoją epifanię. Dlatego Słowo musi wpisać się w logos mityczny, posługiwać się nawet jego językiem. Czas mityczny warunkuje czas ludzki w jego przejawianiu się, a Czas Słowa w jego przyjściu. Tylko że w Słowie obecność-nieobecność transcendentna staje się osobowa. Nazywając samą siebie ustanawia więź usynowiającą. W przeciwieństwie do mowy mitycznej nie aktualizuje się ona w czasie ludzkim. Obecna sama ze siebie, ponieważ jest źródłem wszelkiej mowy, wprowadza siebie w czas ludzki, staje się historią; ale jednocześnie przemienia czas ludzki w historię boską.

W obiektywizującej mowie wierzenia pseudo-historycznego otwarcie się na Innego zostaje obalone. Czas ludzki rozprzęga się w niej w pozór historii. A czas Boga zostaje pochłonięty przez zburzony czas człowieka.

Antoine Vergote
tłum. K. T.

ALINE FIALKOWSK

PAUL RICOEUR I HERMENEUTYKA MITÓW

W filozofii współczesnej myśl Paul Ricoeura zajmuje szczególne, centralne miejsce na zbiegu wielu nurtów usiłujących zdemityzować intelekt. Cechą tych prądów jest zarówno ostra dociekliwość jak metodyczność: czujna samokontrola, sygnalizowanie własnych etapów, wskazywanie zaraz na nową przeszkodę zaledwie pokonało się poprzednią.

Jak wiadomo ten typ refleksji stawia pytania mitom, zgłębia mity po to, by dzięki odzyskanej świeżości spojrzenia (lecz jest to świeżość, naiwność na wyższym szczeblu) odnowić „etykę *servi arbitrii*". Występuje tu więc „zakład", jak u Bultmanna, i również nosi piętno ojca wszelkiej filozofii niemieckiej, jakim jest Marcin Luter. Lecz w tym wypadku — u Ricoeura — luterańska otchłań myślowa to głębia filozofa francuskiego, Naberta [1], którego wpływ na siebie Ricoeur uznaje. Jest to „zakład" z ducha protestancki, skoro podobnie jak zakład Pascala opiera się na augustyńskim w y z n a n i u s k o ń c z o n o ś c i o r a z w i n y. I, dodajmy, jest to zakład bardzo śmiały. W razie wygranej plonem będzie psychoanaliza doprecyzowana przez filozoficzną krytykę swego słownictwa oraz swych nieuświadomionych podstaw metafizycznych; a także rozwój kryminologii oraz pojęć współczesnego prawa karnego, dla których „nie bez znaczenia będzie próba rozświetlenia przy pomocy symboliki zła również dostępnych empirycznie aktów woli". Wreszcie skorzysta też i filozofia polityczna, ponieważ problematyka władzy przejdzie przez problematykę zła i ponieważ „temat a l i e n a c j i, który przebiega od Rousseau poprzez Hegla do Marksa, ma coś wspólnego z oskarżeniami starych proroków izraelskich".

Stawka Ricoeura polega na tym, że szuka on odpowiedzi, czym jest skończoność i zło — poddając się wymowie symbolizmu mi-

---

Przekład artykułu: *Paul Ricoeur et l'herméneutique des mythes*, „Esprit", lipiec—sierpień 1967.

1 Jean Nabert, *Essai sur le mal*, oraz *Eléments pour une éthique* (P.U.F.).

tów. Mówi po prostu: „Symbolizm daje do myślenia". A jest to symbolizm nie czego innego jak ludzkiej omylności, zawodności. „*L'homme faillible*", taki jest tytuł pierwszej części dzieła Ricoeura *Finitude et culpabilité*, które z kolei podbudowane jest dziełem *Le volontaire et l'involontaire*, tworząc razem gmach „Filozofii woli". Jeśli fenomenologia „niewłasnowolności", a więc antropologia skończoności i w następstwie winy, dostarcza podstawy całej hermeneutyce mitów, to dlatego, że omylność, zawodność człowieka ustalić można naprzód niezależnie od mitów, przez refleksję ściśle filozoficzną, biorąc za punkt wyjścia transcendencję języka, z inspiracji arystotelesowskiej, nad czym nie możemy się tu dłużej zatrzymywać. Powiedzmy tylko, że mocną stroną tej filozofii wyznania winy jest to, że sama opiera się ona na wyznaniu: spowiedzi z własnych swoich założeń. Dla Ricoeura bowiem iluzją jest filozofia neutralna, nie wskazująca skąd wychodzi i dokąd zmierza. Człowiek nie może się uchylić od fundamentalnego „perspektywizmu". Nie wszystkie jednak perspektywy są równowartościowe — a Ricoeur postawił właśnie na tę, że filozofia skończoności, wsłuchana w mowę symboli, w opowieść mityczną, a zwłaszcza w mity upadku, będzie za ten swój trud stokrotnie wynagrodzona. Takie postawienie sprawy zawisło więc całkowicie od m o ż l i w o ś c i retranskrypcji, czy przekładu późniejszego na język filozoficzny „w stylu transcendentalnym" tego, co mit d a ł filozofowi; tego właśnie, co „dał mu do myślenia".

Nie możemy tu prześledzić wszystkich kroków Ricoeura w dialektyce transcendencji i skończoności, którą buduje on wychodząc od oryginalnej, własnej refleksji nad Platonem i nad Kantem. Ale jego próba interpretacji mitów upadku — do przemyślenia dla filozofów — tak bardzo, jak nam się zdaje, rozświetla wszelkie nurty współczesne, że chcielibyśmy zdać z niej sprawę; nie tracąc ani na chwilę z oczu całej panoramy filozofii dzisiejszej, która, naszym zdaniem, wzbogaca o „dodatkowe znaczenie" [2] ową interpretację i z niej samej czyni teren hermeneutyki.

W istocie bowiem można o filozofii dzisiejszej powiedzieć, że posuwa się ona po trzech bardzo widocznych tropach, które niekiedy się krzyżują, ale zawsze chyba dają się rozwikłać bez naginania w niczym ich swobodnego biegu. Pierwszy z nich to ścieżka rozumu, pytającego siebie o swą własną racjonalność, a więc o uwarunkowania własnej wędrówki i własnych sformułowań. Cała oczywiście filozofia idzie tą drogą: zawsze demityzuje własne swoje narzędzia. Ale samodemityzacja rozumu wiedzie od pyta-

---

2 *Finitude et culpabilité*, vol. I: *L'homme faillible* (Aubier-Montaigne).

nia o istotę prawdy i kładzie nacisk na ideę *adaequatio* — która od Arystotelesa do dziś określa prawdę jako równoważność „zjawiska" ze stanem obiektywnym. „Obiektywność" w takim razie to zjawisko, któremu kształt nadaje język. Jeszcze przed Heideggerem Nietzsche był pierwszym jak się zdaje filozofem wrażliwym na rdzenną „racjonalizację" bytu przez człowieka; a więc zarazem na poddanie technikom ludzkim przedmiotu w samej już definicji prawdy (*adaequatio*), która stanowi fundament przedmiotowości, obiektywności. Do takiego wyniku doprowadza wszelkie zakwestionowanie rozumu, który na szczeblu mniej podstawowym bada swoje założenia psychologiczne, socjologiczne etc. Na przykład Michel Foucault rozpatrując nauki o człowieku demaskuje problematykę, która je umożliwia, i konstruuje pewnego rodzaju archeologię rozumu stanowiącą podkład naszych humanistycznych uprzedmiotowień.

Czyż cały ten kierunek filozofii nie przygotowuje dalszego jeszcze zasięgu pytań? Bo jeśli intelekt przez pracę pogłębiającą nieustannie kurczy swoją domenę, aż do pozbawienia się przedmiotu, którym skrycie dysponuje — przedmiotu uprzedmiotowionego — człowiek koniecznie musi znaleźć nowe pole startowe i jak gdyby nową materię refleksji, wychodząc od remanentu albo od bogatej rudy, jakie demityzujący intelekt mu pozostawi. Dziwny to widok: rozum jakby przypierany do muru przez samozaprzeczenie w samym jądrze swoich poszukiwań i wyrzekający się własnych zdobyczy w imię własnej czystości — by równocześnie w podtekście pisać historię naszych wzlotów ku niepoznawalnemu.

Na antypodach filozofii rozwija się inny nurt, jeszcze bez zdefiniowanych ostatecznie metod — poetyka transcendencji i wolności (Manuel de Diéguez) [3]. Z natury rzeczy refleksja nad mitami stanowi jakby przystanek na pół drogi między tymi biegunami. Tu myśl badawcza wie z góry, że nie cofnie się we własne oszańcowania, ale będzie musiała z czasem posunąć się ku poetyce wolności. Nikt nie jest tego bardziej świadomy niż Paul Ricoeur, który pisze: „Jakaś poetyka wolności nie jest jeszcze w naszej mocy" [4]. Dlatego też antropologia filozoficzna wypracowana pod kierunkiem symboli i mitów w żadnym punkcie nie dosięgnie jeszcze tej poetyki. Ale Pizarro ma odcięty odwrót: spalił swoje okręty i nowi bogowie oczekują go, gdy już starzy zostali zdemitologizowani. Hermeneutyka jak gdyby wylądowała na dziewiczym kontynencie swej drugiej i nowej „naiwności" — oczekuje na nią Nowy

---

[3] Por. A. Fialkowski, *Structuralisme et herméneutique*, „Esprit", lipiec-sierpień 1966.

[4] Op. cit., t. II: *La symbolique du mal*, s. 306.

Świat, jeśli sobie przypomni, że „wszelki postęp w refleksji jest postępem w rozdwajaniu (...) Gdy tylko wkracza refleksja, rozcina ona człowieka; refleksja z istoty swojej rozdziela, rozcina" [5].

Hermeneutyka mitów krzyżuje się więc z integralną krytyką racjonalności (Heidegger, Nietzsche, Granier): jest to jeden z tych znamiennych splotów o wiele bardziej rozświetlających różne drogi filozofii niż to czynią szczelne przegródki. Mówiąc o myśleniu typowo psychologicznym Ricoeur rozwija krytykę „archeologiczną" dalej idącą niż u Michel Foucaulta, ograniczającego się tu do analizy kulturowej: „Psychologia zachowań jest w rzeczy samej skazana na pojęcia przenośne, takie jak równowaga, niezrównoważenie, napięcie, rozładowanie napięcia; metafory te są pożyteczne: skłaniają do trafnych eksperymentów, do grupowania wyników empirycznych w spójną całość; słowem są to dobre pojęcia robocze. Ale co znaczą te metafory zapożyczone z innego regionu rzeczywistości, mianowicie z przedmiotów materialnych? Czego są metaforami? Psychologia zachowań może się tu uchylać od odpowiedzi tak długo, dopóki treść tych pojęć znaczy mniej niż ich wydajność eksperymentalna; ale z chwilą gdy pada pytanie: „Co to znaczy popęd, napięcie?" trzeba uciec się do innego rodzaju badań i stwierdzić, że napięcia czy popędy mają tylko wtedy charakter psychologiczny i różnią się od modelu fizycznego, którego są analogatem, gdy posiadają znamienną cechę wyprzedzania własnego wyniku w sposób intencjonalny; psycholog może i powinien nadal posługiwać się terminem popęd czy napięcie, ale nie wie co mówi; a raczej wie dzięki analizie intencjonalnej — *implicite* — która mu szeptem przypomina, że terminologia energetyczna jest w jego wypadku tylko metaforą" [6].

Studium *De l'interprétation* [7] to wybitna demitologizacja tego, co stanowi własną mitologię „racjonalności" typu przyrodniczego — prześledzona tu jest krok za krokiem ewolucja Freuda w jego teorii poznania, poczynając od pierwszych szkiców „energetycznych" a kończąc na platońskiej koncepcji Erosa.

Ale jak filozofia tak czujnie demitologizująca zdobywa się na zgłębienie sensu mitów? Zdaje się, że sens ten zależy w dużej mierze od punktu widzenia, jaki obiera sam filozof chcący demitologizować. Bultmann na przykład, opierając się na obiektywności typu naukowego oraz na fenomenologii istnienia w trwodze (i w Heideggerowskiej „autentyczności" w obliczu śmierci), z góry definiuje mit jako opowiadanie bajeczne, a więc niewiarygodne, i całkowicie nieprzystępne egzegezie historycznej: taka

5 Op. cit., t. I, s. 37.
6 j.w., ss. 102, 103.
7 Ed. du Seuil, 1965.

postawa redukuje kerygmat do czystego apelu eschatologicznego, którym nie może się zająć żadna wiedza ludzka. Wiara to *vita nuova*, codzienna wolność, w której miłość bliźniego umacnia średnio wielką i zrównoważoną gminę sprawiedliwych. Ściśle mistyczne doświadczenie ekstazy, takie jak u św. Teresy z Avili, św. Jana od Krzyża czy św. Ignacego, z góry więc jest tu wykluczone przez pogląd egzegety na mit, zmierzający do demitologizacji. Nie próbujemy tu osądzać teologii Bultmanna w kilku zdaniach. Stawiamy tylko problem sensu mitu, zdeterminowanego przez „z góry założone rozumienie" teologa, oraz stwierdzamy, że kartezjańska rewolucja Bultmanna czyni to co boskie niepoznawalnym, wypierając je w ponadczasową sferę całkowicie niedostępną badaniu, a w tym nawet i egzegezie naukowej samego Bultmanna. Egzegetę naukowego to zadowala, ponieważ w pełni otwiera mu doczesność, i cała jego demitologizacja, ukazując doczesność jako doczesność, jednocześnie tropi ją i demaskuje nawet w samym słowie ewangelicznym. Taka egzegeza harmonizuje z ortodoksją polegającą na zagęszczaniu bez końca tajemnicy Bożej: od strony kulturowej jest oczywiście na linii dziedzictwa Lutra, z którego wyciąga ostateczne konsekwencje. Powtórzmy, że nie polemizujemy tu bynajmniej z teologią Bultmanna. Ale nasuwa się pytanie następujące: w jaki sposób demitologizacja Ricoeura uniknie metod, które nieuchronnie przesądzają z góry kierunek demitologizacji? I czy cała platońska analiza poznania, której uwieńczeniem jest transcendencja języka, człowiek zaś zostaje umieszczony w skończoności zamkniętej pomiędzy *bios* i *logos* — nie przesądzi z góry o sensie słowa mitycznego? Bo i u Ricoeura i u Bultmanna znajdujemy wspólny element w definicji mitu: mit to opowiadanie najoczywiściej bajeczne, niemożliwe do brania dosłownie: na przykład historia Adama jedzącego jabłko, albo — dla Bultmanna (Ricoeur nie porusza tej delikatnej sprawy) — Chrystus zmartwychwstały w tym sensie, że powrócił cieleśnie, ten sam z krwi i kości, pomiędzy żyjących.

Ale tu właśnie hermeneutyka Ricoeura proponuje metodę, której nowość i oryginalność pozwalają, naszym zdaniem, nie tylko na całkowicie nową i płodną klasyfikację mitów, lecz także na pewnego rodzaju dialektykę cykliczną ich przebiegu. Zarówno u egzegety jak i u historyka o sensie mitów przesądza pogląd na nie, jako na projekcję w opowiadanie i w obraz — pewnego pierwotnego doświadczenia. Jego wyraz mityczny to jak gdyby tylko przybliżenie i refleks. To, o czym mit właściwie mówi, może nam być dostępne tylko okólną drogą trawestacji i jak gdyby degeneracji doświadczenia pierwotnego — mit stanowi właśnie miejsce i sposób udzielania nam wiedzy o nim, wiedzy ograniczonej, obcią-

żonej naszą skończonością. Czyste słowo Boże ulega, według Bultmanna, sfałszowaniu na poziomie mitu; a humanista, historyk, filozof zgadza się tu z nim, że mit nie tylko trzeba zdemitologizować, ale oczyścić, ponieważ język mitologiczny nie byłby sam w sobie autentyczny. Z góry więc pewnego rodzaju literacki pejoratywny osąd spada na mit, niezależnie od krytyki jego pojęciowej naiwności. Co do Ricoeura jednak, zwraca on uwagę, że to postawa sprzeczna z metodami egzegezy, która skądinąd, zwłaszcza u Bultmanna, głosi poszanowanie walorów czysto literackich. Nic nie uprawnia do krytyki mitu jako rodzaju literackiego, jeśli ta krytyka wślizguje się chyłkiem do metody egzegetycznej i paczy ją, a egzegeta nie zdaje sobie z tego sprawy. Skutek to zignorowanie wagi bardzo prostego faktu: tego, że mit jest opowiadaniem, o napięciu dramatycznym, i że to dramatyczne opowiadanie wchodzi w skład mitu; jest od niego nieodłączne nie tylko w porządku formalnym, ale i znaczeniowym.

Na czym więc polega ten dodatkowy sens mitu objawiający się nam w fakcie, że mit ma literacką postać opowieści? I dlaczego forma literacka, element jego autentycznego wyrazu, miałaby być zaniedbana przez hermeneutykę? Dzięki takim właśnie pytaniom Ricoeur nie tylko kieruje od razu hermeneutykę ku przyszłej poetyce transcendencji, wprowadzając wymiar literacki, a więc poetycki do studium mitu; ale unika również innego niebezpieczeństwa demitologizacji. Tego, które grozi mitologom zachowującym neutralność wobec sensu, a więc pewien bez-sens przy porównywaniu symboli w ich „własnym" świecie — co zresztą nie chroni od narzucania symbolom sensu, skoro tylko próbują ująć je w struktury. Czym miałby być „własny" świat na przykład tabu poza obrębem pewnej filozofii racjonalności, która z góry określa samo pojęcie tabu?

Tak więc Ricoeur zajmuje odrębne miejsce pomiędzy — z jednej strony „neutralnością" co do sensu, kryjącą nieświadomą filozofię mitologów, a z drugiej — przesądzaniem z góry o sensie, u egzegetów obojętnych na samą formę mitu. Ricoeur proponuje odczytywanie mitu również w jego wymiarze literackim, z uwagą na to, co on mówi, i z nastawieniem, że mówi to wszystko, co chce powiedzieć, właśnie przez samą swoją formę, która jest od mitu nieodłączna. Jeśli przemawia opowieścią, to wyrażając w niej coś, co inaczej nie mogłoby znaleźć wyrazu. A jednocześnie owa forma zagadki jest nieodłączna od treści, którą ma zakomunikować. Tego rodzaju metoda nie wyrzeka się demitologizacji opowiadania, w tej mierze, w jakiej przedstawia ono wydarzenia jawnie bajeczne jako historyczne. Ale można postawić sobie pytanie, czy na przyszłość lektura mitu biorąca sam mit za punkt

wyjścia, w jego formie i w jego dramatycznym napięciu, nie odsunie demitologizacji na dalszy plan, jako czegoś oczywistego, tak mniej więcej, jak jest oczywiste, że Hamlet nie widział naprawdę widma na tarasie Elsynoru. Czy zrozumiała sama przez się w tragediach Szekspira, demitologizacja będzie kiedyś czymś podobnie naturalnym jeśli chodzi o teksty święte? i czy dzisiejsze nasze zaciekłe spory o ten punkt nie wydadzą się z czasem naiwne — kiedy otworzy się droga poetyckiej lektury w kategoriach skończoności i transcendencji? Przyjdzie wtedy odcyfrowywać mity bez ich „spojęciowania", jeszcze silącego się „wyjaśnić" wszechświat — podczas gdy poezja to czysta krystalizacja transcendencji w skali obrazu i słowa, i nigdy nie popada w szał wyjaśniania tego, czego wyjaśnić niepodobna. Zbliżyć się do tej poetyckiej formuły wszechświata wychodząc od fenomenologii wyrazu poetyckiego, oto będzie zadanie humanizmu w jakiejś mierze transcendentalnego.

Hermeneutyka Ricoeura, która nie zuboża mitu, a naturalnej demitologizacji nie przypisuje roli „wyjaśniającej", objawia swą płodność przede wszystkim w typologii mitów, będącej jak gdyby pierwszym plonem zwrócenia uwagi właśnie na opowieść mityczną. Bo mity można obecnie dzielić, właśnie według samego ich wątku, na mity stworzenia, mity upadku, mity tragiczne i mity duszy wygnanej. Rozwinięciem tej typologii będzie spójność wyższego stopnia, w porządku cyklicznym, do której jeszcze powrócimy. Ale naprzód skupimy się na typologii właściwej czterech rodzajów mitów, ponieważ od razu wprowadza ona i w cykl mityczny i — na dalszym etapie — w odzyskanie mitycznych treści dla dyskursu filozoficznego.

A więc pierwsza grupa mitów łączy się ze stworzeniem świata. Ale to określenie jest już może projekcją naszej mentalności uwrażliwionej na Genezę i na czas, bo właściwie w tych mitach stworzenia nie dostrzegamy żadnego absolutnego początku. „Kiedy w górze..." — tak zaczyna się mit teogoniczny sumero-akkadyjski, co od razu sytuuje go w nurcie czasu. Księga Rodzaju również wprowadza czas do stworzenia, ale w sposób znacznie subtelniejszy, mówiąc: „Na początku...", co już zakłada oczywiście istnienie czasu. Nigdzie nie znajdujemy mitu o stworzeniu czasu. Ale co najbardziej w tych mitach uderza, to że właściwe stworzenie już się w nich dokonało, skoro materia i życie są już w nich obecne, w formie chaotycznej i monstrualnej. Mity zwane mitami stworzenia są w istocie opowiadaniami o uporządkowaniu wszechświata, o zwycięstwie nad chaosem — przez przemoc i morderstwo — tak, że sam porządek (który później nazywany będzie dobrem) zdobyty bywa w sposób krwawy i dziki.

Okrucieństwo teogonii asyro-babilońskich powraca w micie greckim. Kastracja Chronosa na przykład jest nie tyle zwycięstwem dobra nad złem, co historią zwycięstwa porządku nad czasem pożerającym własne dzieci. (W micie greckim bogowie mają już imiona alegoryczne: Chronos, Uranos, Gaja, co świadczy o pojęciowym przepracowaniu postaci pierwotnych). W Babilonii przejście do człowieka i do historii dokonuje się przez obrzędową konsekrację króla, który ma na ziemi urzeczywistniać ład, zdobyty w niebie. Tak więc bóg Marduk, zwycięzca nad Tiamatem, poddaje porządek ludzki porządkowi kosmicznemu przez teologię władzy: „Bóg jest Królem; jest panem i właścicielem ziemi; cały Kosmos pojęty jest jako Państwo (...) Ale władza boga nad miastem, nad krajem, nad «czterema krainami świata», czyli nad całym wszechświatem, objawia się w pełni tylko w osobie króla, który nie będąc osobiście bogiem ma władzę z łaski boskiej; król to miejsce, w którym królewskość pierwotna zstępuje z nieba na ziemię"[8].

Natomiast w mitach upadku dzieło stworzenia jest od razu dobre. Wywodzi się ze słowa, nie z dramatu, jest zakończone. „Wobec tego, pisze Ricoeur, Zła nie można już utożsamiać z pierwotnym chaosem i z jego nawrotami; inny mit musi zdać sprawę z jego powstania, a więc «wejścia w świat». Wobec tego również Historia ma wielki format oryginału, a nie jest tylko repetycją dramatu stworzenia. To Historia stanowi Dramat, nie stworzenie. Tak więc Zło i Historia są rówieśnikami; ani Zła ani Historii nie można już przypisać jakiemuś nieładowi na początku; Zło staje się gorszące w tym samym momencie, gdy staje się historyczne". Ale jeśli ani Zło ani Historia „nie powtarzają pierwotnego bezładu, również i Zbawienia nie można utożsamiać z założeniem świata; nie może już ono być pewnym aspektem stworzenia, odtwarzanym w kulcie; i ono także staje się oryginalną wielkością historyczną, tak jak i zło"[9].

Widać w jakim sensie typologia Ricoeura wprowadza w zrozumienie mitów wychodząc od ich wątku, i to tak, że wewnętrzna problematyka pozwala je klasyfikować zarazem według ich własnej logiki oraz według historii świadomości, w której zajmują miejsce. Ten bowiem nowy typ mitologii otwiera perspektywy antropologiczne i stąd możliwość, że wprowadzając klasyfikację można wykryć relikty mitów dawniejszych albo przeczucia mitów przyszłych. „Skoro typ mitu nie kształtuje się za jednym zamachem, jest całkiem zrozumiałe, że sięga naprzód po «obrazy», jakie w kulturze ludu pozostawił mit zwyciężony: dzięki tej pewnego

[8] Op. cit. t. II, s. 184.
[9] J.w., s. 192.

rodzaju inercji obrazów, nowy mit dokonuje ich powolnej przemiany aż je podniesie na nowy, swój własny poziom" [10].

Stwierdzamy tu, jaką zrozumiałość wprowadza w świat mitów typologia, oczywiście idealna, teoretyczna, ale przez swoją płodność dająca się porównać do Monteskiuszowskiej klasyfikacji ustrojów politycznych według ich „ducha". Jeśli „osłabione fale" jednego typu mitu można w odbiciu rozeznać w innym, umożliwia to krytykę autentyczności, szczególnie pouczającą. Przecież można w ten sposób zgłębiać nie co innego jak historię ludzkiej odpowiedzialności i samotności — poprzez wewnętrzną logikę typologii; mity nie są tak „czyste" jak typologia, podobnie jak ustroje rzeczywiste nie są „czyste" — ale dzięki pewnego rodzaju „socjologii idealnej" mitów znacznie wzrasta zrozumiałość całego mitycznego universum, tak jak u Monteskiusza — politycznego.

Ale skoro podstawą tej „socjologii" jest antropologia skończoności o ściśle filozoficznych założeniach, stwierdzić można, że typologia idealna dostarczy tej antropologii znaczny naddatek zrozumiałości. Przez spójność typów mitycznych ukaże na przykładach dramat skończoności, zilustruje go w sposób, jaki umożliwia tylko lektura traktująca mit zarazem autonomicznie i uogólniająco. By poprzestać na jednym przykładzie: przejście od Mesjasza immanentnie historycznego, do transcendentnego i niebiańskiego — zilustrowane przez serię typów „następujących po sobie, od Króla Babilonu aż do Syna Człowieczego i potem Pana Ewangelii" [11] — nie da się pojąć bez „nowości" historii, „nowości" zbawienia, którą jedynie typologia mitów pozwala uwypuklić. Podobnie Exodus w Starym Testamencie, „kluczowe wydarzenie całej biblijnej teologii historii" [12], zrozumiałe się staje tylko w świetle fundamentalnej przemiany mitu, gdzie „walka czysto historyczna zajmuje miejsce boju teogonicznego". To właśnie wyjście z Egiptu staje się źródłem symbolizacji wyzwolenia od grzechów — porównywanych do niewoli egipskiej. Wróg, z którym walczył król Babilonu, przedstawiciel Marduka na ziemi, nie reprezentuje już teraz pierwotnego chaosu. „Zredukowany został do czystej historyczności przez gest Jahwe" [13]. Wreszcie, „jeśli wróg traci swą podstawę kosmiczną i staje się historyczny, trzeba też, by pierworodny Człowiek stał się również ludzki, i żeby zło ludzkie, wyłącznie ludzkie znalazło nowy mit, ukazujący przewrotność nieprzyjaciela, a jeszcze o wiele bardziej złość człowieka jako człowieka" [14]. Będzie to mit adamiczny, który zaspoka-

[10] j.w., s. 192.

[11] j.w.

[12] j.w., s. 193.

[13] j.w.

[14] j.w.

jając czysto antropologiczne wymaganie zastąpi stary, kosmiczny, w pewnego rodzaju podstawowej strategii świadomości i skończoności.

Ta typologia harmonizuje więc z interioryzacją, uwewnętrznieniem zła, z wyznaniem winy: historia to tylko konieczny etap w pochodzie do wyznania, moment w ewolucji, która nieustannie redukuje możliwość zrzucania z siebie odpowiedzialności za winę: zrzucenia na kosmos i chaos w pierwszej fazie; potem zrzucenia na Historię; aż wreszcie następuje interioryzacja samej tej historii. Refleksja filozoficzna „w stylu transcendentalnym" przeczuła więc pouczającą typologię, a potem sama będzie się nią karmić. Fakt, że „proces interioryzacji" (jakby powiedział Jung) opiera się na wewnętrznej logice świata mitycznego, ujętego zarazem w swojej strukturze i w swojej historii, oto, co niewątpliwie otwiera szerokie perspektywy na hermeneutykę człowieka. Będzie trzeba przekonać się, czy mit pozwoli kiedyś zdemitologizować same pojęcia skończoności i nie-skończoności. Gdyż istnieje obawa, że typologia mitów i antropologia grzeszności mogą bez końca odsyłać sobie, przerzucać się, każda własną i zarazem uzupełniającą dla drugiej logiką w kręgu mitów i refleksji nad wyznaniem winy; kręgu nieskończenie bogatym i płodnym, niewątpliwie, ale bez wyjścia na przyszłość, jeśli sam mit, w transcendencji jaką objawia, nie skruszy tego podwójnego i wspólnego zamkniętego obwodu.

Póki co filozofia współczesna nie sformułowała jeszcze w pełni żadnej hermeneutyki poetyckiej, ujmującej transcendencję przed progiem jej mitycznego spojęciowania [15]. Ale też typologia mitów Ricoeura nie objawiła jeszcze całego swego bogactwa — wracamy tu do niej, kończąc dygresję. M i t t r a g i c z n y, trzeci w tej klasyfikacji, zajmuje miejsce między dwoma poprzednimi w taki sposób, że objawia z kolei dwuznaczność jednego i drugiego proponując nowy model człowieka. W micie tragicznym wiara w Boga dobrego staje się niepodobieństwem: człowiek jest zaślepiony z woli bogów; zło jest obecne od początku i człowiek nie może ponosić za nie odpowiedzialności. Mity pierwotnego chaosu nie znikają całkowicie i trwają jako wspomnienie w mitach upadku, czyli ludzkiej odpowiedzialności. Ale dlaczego człowiek miałby ponosić winę za to, że się pojawił w świecie zamętu i zła? Dlaczego miałby się nieustannie bić w piersi, co nakazuje teologia pokutnicza, skoro zło dosięga go w sposób niesprawiedliwy i niepojęty? Oczywiście cierpienie niewinnych było zawsze kamieniem obrazy, o który potykało się wyjaśnienie wszechświata w mitach

[15] Naszkicowaliśmy próbę tej hermeneutyki w artykule cytowanym, „Esprit", lipiec—sierpień 1966.

upadku — a Księga Joba jest tego wymownym świadectwem. „Być może, pisze Ricoeur, tragizm nie znosi transkrypcji teoretycznej, która — powiedzmy od razu — okazuje się z konieczności gorszącą teologią predestynacji do zła. Może trzeba ją odrzucić zaledwie się ją pomyśli. A może widowisko tragiczne przetrwa, przeżyje wszelkie ruiny, jakie pociąga za sobą jego spekulatywna i jasna transkrypcja" [16]. Lecz jeśli tragizm jest „nieprzezwyciężony na poziomie człowieka a nie do pomyślenia na poziomie Boga", również i mit teogoniczny jest czymś niezniszczalnym. „W jakiś sposób oczywiście mit teogoniczny zmiażdżony został przez monoteizm etyczny; ponieważ Bóg jest święty, tylko człowiek ponosi winę; ponieważ człowiek jest winny, Bóg jest niewinny" [17]. A jednak ostatnie słowo nie zostało powiedziane. „Refleksja nad mitem tragicznym skłania do poglądu, że i monoteizm etyczny powinien być przekroczony — przekroczony jako etyka, a może także jako monoteizm". W rzeczy samej od Heraklita aż do idealizmu niemieckiego filozoficzne odpowiedniki koncepcji zła zakorzenionego w samym tragizmie bytu przeciwstawiały się mitowi adamicznemu absolutnego początku zła w winie człowieka.

Być może istnieje tu sprzeczność nie do przezwyciężenia w inny sposób jak przez teologię daru. — Nikt mi nie odbiera życia, ale oddaję je sam, mówi Chrystus u św. Jana. Ale teologia daru zakłada demitologizację ofiary i wywyższenia, do której przystęp ukaże chyba tylko nowa kontemplacja i przemyślenie poezji — i do tego właśnie drogowskazu przyszłości nieustannie odsyła nas w podtekście Ricoeur. I chociaż nie mamy jeszcze zarysu poetyki transcendentalnej, tylko ciągle jej przeczucia i zapowiedzi, o niej właśnie chcemy mówić przy okazji ostatniego typu mitów rozpatrywanych przez Ricoeura, mitu „duszy wygnanej". Bo nieskończone bogactwo tej hermeneutyki objawia się właśnie w jej niekompletności, którą nieustannie akcentuje ona, jako poręczenie własnej otwartości i płodności. Wszelka hermeneutyka poszukująca twórczej interpretacji znaczeń, „wierna zarazem i instynktownemu odbiorowi sensu symboli i filozoficznej przysiędze r o z u m i e n i a" [18], powraca do „pełni języka; bo cała nasza współczesność mieści się między zapomnieniem a odzyskaniem języka. Historyczny moment filozofii symbolu to zarazem zapomnienie i odzyskanie. Zapomnienie hierofanii, zapomnienie świętych znaków, zatracenie się samego nawet człowieka w tej mierze, w jakiej przynależy on do sacrum" [19]. A jednocześnie „ta sama epoka

16 Op. cit., t. II, s. 200.
17 j.w., s. 304.
18 j.w., s. 324.
19 j.w.

dysponuje możliwością opróżnienia języka z treści przez jego radykalne sformalizowanie oraz napełnienia go na nowo, gdy przypomni sobie znaczenia najpełniejsze, najbardziej obciążone, najbardziej powiązane — przez obecność sacrum — z człowiekiem" [20]. Ale gdzie szukać „pełni języka" w micie, jeśli mit przez swoje opowiadanie dramatyczne już tłumaczy świat i jest jak gdyby pierwszym krokiem dyskursu filozoficznego? Filozofia może go obracać na wszystkie strony i podszewką do góry, osiągnie tylko przyswojenie go sobie na wyższym szczeblu zrozumiałości, a więc — będzie to znowu wyznanie na poziomie kontemplacji pojęciowej. Nie przypadkowo dalszy ciąg *L'homme faillible* Ricoeura, jego wspaniała książka *De l'interprétation* zajmuje się bohaterem tragicznym par excellence: Edypem — człowiekiem, który przez geniusz właściwy tragedii odzyskuje swoją winę w kontemplacji przeznaczenia niosącego mu wolność. Wyzwolenie to, dodajmy, bardzo przypomina wyswobodzenie filozofa, który nad nim rozmyśla. Gdy Edyp odzyskuje zrozumienie winy, coś podobnego zdobywa i myśl badawcza, której przymierze z tragizmem to pakt filozofii z dwuznacznym światem, światem, w którym człowiek jest winien (Adam), a jednak jest bohaterski (Edyp), a więc zbuntowany przeciw złu istniejącemu wcześniej i ślepemu.

Ale czy mitu nie da się ująć na głębszym poziomie języka, tam, gdzie mówi nam on o poezji? Dlaczego hermeneutyka koncentrująca się na „pełni języka" nie sięga po tę „pełnię" tam, gdzie jest ona całkowicie widoczna: w wypowiedzi ściśle poetyckiej?

Ricoeur zbliża się właśnie do tego w czwartym typie: w micie duszy wygnanej. Jak wiadomo jest to mit dualizmu duszy nieśmiertelnej i śmiertelnego ciała: dusza wygnana przebywa w ciele jak w więzieniu. Otóż Ricoeur słusznie odrzuca taki dualizm, całkowicie obcy mitowi adamicznemu, gdzie człowiek całkowity (i jeszcze nie podzielony sam w sobie na dwie odrębne istności) wyznaje bez końca swoją niewinność i swój upadek, swoją dobroć pierwotną i swoją ułomność. Ale warto się zastanowić, czy to nie mit orficki pierwotnie odrzucił ów dualizm, jest bowiem znamienne, że Dionizos, bóg rozdarty i cała poprzedzająca go teologia pojawiają się dopiero w III wieku, a Orfeusz o trzy wieki wcześniej, w VI w. Jeśli chodzi nam o język, czy nie trzeba cofnąć się aż do Orfeusza? Ten nie jest wcale bogiem rozdzielonym, ale poetą, i wyprzedza na długo pitagorejczyków oraz neoplatoników, którzy z kolei zarażą chrystianizm teologią wzgardliwą wobec ciała-„więzienia". Orfeusz to apolliński reformator dzikiego kultu Dionizosa. Empedokles wołał: „Ręczę wam, że jestem bogiem nieśmiertelnym, już nie śmiertelnikiem". Ale gdy

[20] J.w., s. 325.

Mallarmé oświadcza: „Żebyś wiedział, że jestem teraz nieosobowy i już nie Stefan, którego znałeś, ale uzdolnienie, jakie ma świat duchowy, by się widzieć i rozwijać się (...) Umarłem i zmartwychwstałem razem z moją szkatułką klejnotów duchowych" — podejmuje doświadczenie pierwotne, orfickie a nie dionizyjskie, doświadczenie poety, który nie jest czystym duchem ale na gruncie rzeczywistości zabiera się do przeobrażenia ziemi. Poezja to „śpiew orficki ziemi", mówi Mallarmé. I dodaje: przed „dewiacją homerycką" ku historii — był Orfeusz.

Należałoby więc rozważyć transcendencję ludzką, która wznosi i przeobraża, nie w świetle dualizmu Empedoklesa, pitagorejczyków, neoplatoników wywodzącego się od Dionizosa, ale w pełni orfickiej: bo twórczość poetycka to doświadczenie ciała i duszy zmieszanych razem, wyrażające esencję duchową całokształtu bytu w pełni języka, i tak jest zawsze: od Orfeusza do Claudela, od Orfeusza do Dantego, od Orfeusza do Mallarmégo. Tę pełnię doświadczenia transcendencji Ricoeur odnajduje w głębokim sensie mitu adamicznego, gdzie bardziej pierwotna konceptualizacja mityczna przypomina jedność orficką. „To chrystologia, pisze, skonsolidowała adamologię" [21]. Podobnie apollinizm skonsolidował Adama greckiego, Orfeusza. Lecz aby pytać o język, trzeba filozofa będącego także poetą i takiego, który stawiając pytania bogu poezji potrafi i tu wyjść poza „opowiadanie". „Na długo zanim natura przyprawiła o szaleństwo rozum i rzuciła go w iluzję transcendentalną...", pisze Ricoeur [22]; a to sformułowanie przypomina nam, że pewien typ transcendencji wyjaśniającej i spojęciowanej bardzo już się oddala od transcendencji świadomości w sensie heideggerowskim. I chyba właśnie ta transcendencja dionizyjska i już filozofująca staje się udziałem późnego mitu — ona tu przeszkadza hermeneutyce języka iść śmiało ku jedynemu przedmiotowi swych poszukiwań: mowie poety.

Błędem jednak byłoby niedocenianie przeszkód, jakie wstrzymują filozofię współczesną przed kontaktem z transcendencją ludzką od strony fenomenologii doświadczenia poetyckiego. A to dlatego, że demitologizacja, która jest kręgosłupem myśli współczesnej, bodaj nie może się powstrzymać przed mitologizowaniem z kolei pojęć, będących owocem krytyki. Ricoeur, jak i Bultmann, szuka słowa, które nas apostrofuje, zwraca się do nas. Ale to słowo przemawia do nas zawsze już w dyskursie typu wyjaśniającego: demitologizacja roszczeń do „wyjaśnienia" wszechświata chyba jednak toruje sobie niepostrzeżenie drogę poprzez poezję. Ona właśnie ukazuje nam przeistoczenie bytów i spirytualizację wszechświata poza wszel-

21 j.w., s. 224.
22 j.w., s. 157.

kimi ramami opowieści. Orfeusz nie proponuje teologii śmierci Eurydyki. Uświęca ją w „wieczność", w „nieśmiertelne podobieństwo", poprzez sakrę języka, który nie potrzebuje mówić o duszy oddzielonej od ciała, ani o upadku, ani o winie, ani o żadnej projekcji pokutnej. Poezja jest naturalną niewinnością bytu, jego, powiedziałby Ricoeur, „dobrocią". I wzajemnie, niewinność to prawda bytu dostępna jedynie poezji. Jak wobec tego świat winy mógłby stanowić pole dla obserwacji „pełni języka"?

Wygląda na to, że demitologizacje częściowe rozbijają się albo o jałowość zremitologizowanych pojęć naukowych wstępujących na ich miejsce, albo — u Bultmanna — o odsyłacz do nieskończoności, do czystej tajemnicy, do „tego nie mogę wiedzieć" w stosunku do mowy poetyckiej. Dwie skrajne odmowy, jedna naiwna i nieco niebezpieczna, druga kartezjańska, ale takiego Kartezjusza, który byłby autorem tylko *Rozprawy o metodzie* i umywał ręce wobec wszystkiego innego, chroniąc się w genialne alibi apologetyki milczenia. Pomiędzy tymi skrajnościami Ricoeur znajduje i proponuje drogę płodną w tym, że jego hermeneutyka prowadzi do chrystologii daru. Dar, a więc miłość — czy nie to jest właśnie ludzkim kluczem owej transcendencji języka, która człowiekowi powierza zharmonizowanie i przeistoczenie świata?

Trzeba oczywiście stwierdzić, że „dar" u Ricoeura, w ontologii skończoności i zła, ma coś z podnoszenia „symboli do rzędu pojęć egzystencjalnych" [23]. Przynależy do filozofii, której „uczciwość polega na ujawnianiu własnych założeń, nie ukrywaniu, że są to przekonania-wierzenia, z których wypracowuje się «zakład», by z kolei «wygrać» go przez zrozumienie intelektualne" [24]. Dar poety natomiast nie opiera się na w i e r z e n i u — przeobraża rzeczywistość wiedząc, że wszelkie „wyjaśnianie" to już upadek poza obręb niewinnej prawdy. Jasne, że — jak się wyraża Ricoeur — „nie możemy już wierzyć inaczej jak interpretując" [25], to znaczy demitologizując — taka jest „nowoczesna formacja wiary w symbole". Ale o p o w i a d a n i e mityczne, zrehabilitowane jako dramat pełen napięcia, domaga się z kolei demitologizacji, ponieważ wskazuje na dramat głębszy, gdzie opowiadanie musi zniknąć, nawet jako podłoże dramatu: bo dramat poety dotyczy transcendencji, i żadna opowieść tu niepotrzebna — to dramat wywyższenia ziemi przez „pełnię języka". Szekspir, Claudel, Mallarmé wiedzą, co d a j e Orfeusz — trzeba ich o to zapytać. Ale czy filozofia gotowa jest posunąć aż tak daleko demitologizację — po to, by mit, poza wszelką funkcją wyjaśniającą — obnażał czystą transcendencję bytu?

Opór filozofii jest uprawniony, ponieważ musi ona zadawać sobie pytanie, czy d a n ą (*le donner*) p i e r w o t n ą, dar orficki,

---

[23] J.w., s. 162—165.
[24] J.w., s. 332.
[25] J.w., s. 327.

możliwe będzie ująć od nowa w języku właściwym filozofii. Otóż jeśli tak trudno zrobić to z opowiadaniem mitycznym, a więc już spojęciowanym w podtekście, co będzie z darem, jaki przynosi poezja? Jak zdemitologizować wszelkie wyjaśnienie wszechświata po to, aby pochwycić „apostrofę" prawdziwej mowy (*discours*) w jej esencji poetyckiej, nie likwidując przy tym samego dyskursu filozoficznego jako nieuchronnie mitologicznego? Trzeba na to przede wszystkim fenomenologii tego co dane (czy daru), zastosowanej do poezji. A obejmuje ona także i chrystologię daru — w przeciwnym razie sam tylko Chrystus byłby orficzny; i ani „śmierć", ani „zmartwychwstanie" poetów i bogów, a więc ich zstąpienie do piekieł i powrót na światło dnia, nie byłyby dostępne od strony aktu poetyckiego w jego cyklu transcendentalnym. Należałoby więc wyjść od prostego faktu, że podstawowe doświadczenie wszelkiego słowa pierwotnego — słowa, które „apostrofuje", interpeluje — prowadzi do tego cyklu „śmierci" i „zmartwychwstania". Badać sacrum i mity nie zadając sobie pytania, co znaczy ten cykl, byłoby to odwracać się od samego jądra doświadczenia religijnego i z góry porzucać „poetykę" mitów dla ich metafizyki i etyki. Znamy Chrystusa-Orfeusza z katakumb rzymskich: obraz przymierza między wszystkimi piewcami zmartwychwstania umarłych; a i ten obraz także przecież daje do myślenia.

Każda hermeneutyka jest wyborem. Ricoeur wybiera w wielkim stylu, kiedy pisze: „Nie ukrywam, że całokształt mitów odczytywałem od pewnej strony, że przestrzeń mityczna była dla mnie przestrzenią zorientowaną, a moją perspektywą była wyższość żydowskiego wyznania grzechów, jego symbolizmu i jego mistyki" [26].

Zapytanie orfickie jest także zorientowane. Trzeba nawiązać dialog między tymi dwiema orientacjami, bo jeden typ refleksji nigdy nie wypiera innego — chce się uczyć poprzez dialog. A chyba dostatecznie wykazaliśmy, że lektura poetycka mitu, która zakłada demitologizację jeszcze radykalniejszą niż u Ricoeura i spodziewa się przez „zakład" jeszcze trudniejszy pozyskać większą „pojmowalność", nie żywiłaby tych ambicji, gdyby naprzód nie przeszła szkoły nowego odczytania mitu, jaką proponuje Ricoeur. Bo ta lektura już w pełni bierze w rachubę wymiar literacki mitu na poziomie opowieści, zanim go ujmie na nowo w „etykę *servi arbitrii*".

Jeśli więc poetyka transcendencji ruszyła już z miejsca, trudno jednak wyobrazić sobie drogę trudniejszą niż ta, która ją czeka. Niemniej tej szpicy awangardowych badań nie godzi się z góry odsądzać od wartości dlatego, że jest trudna, jeżeli ostateczną transcendencją myśli filozoficznej jest także — wedle pięknego wyrażenia Ricoeura — „dawać do myślenia".

Aline Fialkowski

tłum. hm

26 j.w., s. 329.

STANISŁAWA GRABSKA

NAD KSIĄŻKĄ HENRI DE LUBACA „CORPUS MYSTICUM"

Książka Henri de Lubaca *Corpus Mysticum* z podtytułem *l'Eucharistie et l'Eglise au moyen-âge* jest czymś znacznie więcej niż studium historycznym. Rysując przemiany, czasem zawężenie ale i powstawanie nowych horyzontów myśli religijnej dotyczącej określonych rzeczywistości i w określonym okresie, stawia na tym tle diagnozy i propozycje idące znacznie głębiej i dalej... Odkrywa ona bardzo wiele aspektów. Kto chce poznać wszystkie i uczynić je swoją własnością, musi sięgnąć do dzieła — ba, nie tylko sięgnąć, ale obcować z nim nie jeden miesiąc. Drobiazgowa analiza tekstów odkrywa tyle bogactwa, tyle różnych linii ludzkiej refleksji, że książka de Lubaca przypomina skomplikowane dzieło muzyczne o wielu wątkach wzajem się przenikających i dopełniających. Przedmowa do pierwszego wydania nosi datę 1939, imprimatur dla drugiego 1948. Nie jest to więc dzieło nowe — najnowszy kierunek myśli, najnowsza koncepcja teologiczna — ale jest to dzieło niewątpliwie podstawowe dla wielu kierunków tej właśnie, najnowszej myśli religijnej. Może też stanowić bazę dla zrozumienia wielu z nich. To, co chcę napisać o tej książce, nie ma być recenzją — do tego trzeba by specjalisty historyka teologii, mediewisty. Chciałabym jedynie przekazać to, czym mnie — człowieka świeckiego i nie specjalistę — ta książka pożywiła, czym zachwyciła, co dała. Toteż zwrócę uwagę na te tylko sprawy, które mi oświetliła, pozostawiając inne, być może równie ważne, w cieniu.

PRZEMIANY SPOSOBU MYŚLENIA TEOLOGICZNEGO

Pierwszą taką sprawą jest zagadnienie przemian mentalności ludzkiej i związku, jaki zachodzi między formułowaniem prawd religijnych a panującym w danym okresie sposobem myślenia. Czytając de Lubaca pojmuje się, że cała dogmatyka Kościoła powinna być tak przedstawiana, jak on to czyni — to znaczy w ści-

słym związku danej formuły z tłem, z którego wyrosła, ze sposobem myślenia tych ludzi, którzy ją stworzyli — i z pytaniem, na które starali się odpowiedzieć. De Lubac pokazał, jak dalece razem ze zmianą stylu myślenia te same słowa i te same formuły zmieniają swój głęboki sens. Na str. 237 wydania drugiego czytamy: „W ten sposób te same słowa i sformułowania trwają przez wieki — lecz ich znaczenie się zmienia — czasem wzbogaca, czasem zubaża, ponieważ zmieniają się także problemy, zainteresowania, istotne pytania nakładają się na siebie, lub krzyżują". De Lubac stwierdza w innym miejscu, że nawet owe zubożenia były czasem potrzebne, lub nieuniknione — myśl ludzka nie może stać w miejscu. Każdy człowiek i każdy okres (społeczność danego miejsca i czasu) musi odpowiadać na swoje a nie cudze pytania. Natomiast jeśli szukamy odpowiedzi na nasze pytanie w tradycji, to nie możemy postępować tak, jak gdyby wypowiedzi naszych przodków były odpowiedzią wprost na nasze zagadnienie. Musimy poznać ich pytania, ich sposób myślenia, znaczenie tych pytań i odpowiedzi — i dopiero wyciągać wnioski. W całej swej działalności naukowej de Lubac konsekwentnie kieruje się tą hermeneutyczną zasadą. Pokazuje też, jak dalece Średniowiecze nie mogło zrozumieć np. wypowiedzi św. Augustyna, gdyż nie zdawano sobie sprawy z faktu, że stawia się już pytania w oparciu o inny punkt wyjścia. Dziś jesteśmy w szczęśliwym położeniu mogąc posłużyć się wiedzą o danym okresie myśli, umiejętnością doszukiwania się formy kultury danego czasu.

To stwierdzenie de Lubaca ma samo w sobie wielką wagę odnośnie zagadnienia rozwoju dogmatów — ciągłości tego rozwoju. Okazuje się z analizy tegoż rozwoju, że nie jest on tylko ustawicznym pogłębianiem i rozszerzaniem rozumienia wiary. Raczej cechuje go aspektowość. Poszczególne okresy i kultury wydobywają na światło jakiś aspekt spraw Bożych — ale zarazem zapominają i pomijają inny. Ten zapomniany leży wprawdzie w skarbcu kultury i tradycji — ale nierozumiany, póki ktoś inny, z nowej epoki, nie odkryje znów jego sensu. Tak więc rozwój rozumienia wiary rysuje się nie jak szlak wiodący wprost na szczyt góry — ale raczej jak serpentyna, zakosami zmierzająca do ostatecznej pełni. Bywa więc tak, że wierność starym sformułowaniom w epoce, w której nabrały one innego już sensu, nie jest wiernością duchowi wiary. I tak zmieniały się na przykład takie pojęcia jak „symbol" i „prawda", „wiara" i jej „rozumienie", „mistyczny" i „realny". Słowa pozostawały, obowiązywały te same teksty — zmieniała się jednak zawartość treści, jaką pod nie podkładano — funkcjonując w całości myślenia filozoficznego i kulturowego danego czasu. Toteż wierność dla tradycji wiary nie zawsze ukazywała się jako

wierność dla sformułowań, a wierność dla sformułowań często prowadziła do niewierności wobec tradycji.

Analiza przemian, jakie nastąpiły w sformułowaniach treści wiary, pokazuje, jak w ciągu dziejów Kościoła, przy często bolesnych nawet zawężeniach myśli do jednego jakiegoś aspektu, zachowywana była jednak ciągłość świadectwa wiary. Nawet epoki zawężające rozumienie pewnych pojęć, epoki analityczne i szufladkujące, dzielące i rozgraniczające, przyczyniały się w ogólnym rozwoju Kościoła (czy też Kościołów, jak dziś jeszcze trzeba powiedzieć), do większego bogactwa rozumienia wiary — bogactwa, którego dziś jesteśmy dziedzicami. Ale z drugiej strony takie zawężenia pojmowania przyczyniają się też do powstawania sporów i rozłamów w Kościele, do przejściowego zacieśnienia mentalności ludzi religijnych, do skostnień, które trzeba znów przezwyciężać w epoce następnej.

De Lubac ukazuje w swej książce skutki, jakie dla rozumienia wiary miało przejście od mentalności patrystycznej, charakteryzującej się głębokim rozumieniem „symbolu" i „misterium" sakramentalnego, do epoki, którą nazywa „dialektyczną". Epoka ta zaczyna się w wiekach średnich i prowadzi aż do dzisiejszej mentalności technicznej, a charakteryzuje się naciskiem na dowodzenie i postępującą wciąż krytykę poznania, oraz rozdziałem między szukaniem prawdy na drodze mistycznej a poznaniem prawdy na drodze rozumowej.

Przejście to wywołało konieczność nowych sformułowań, wywodzących się z nowej mentalności. Nie można pojąć sformułowań teologicznych Średniowiecza bez odwołania się do ówczesnej postawy filozoficznej, różnej od postawy Ojców.

Szczególną wagę ma tu chyba zmiana, jaka się dokonała w pojmowaniu stosunku między aktem wiary a rozumieniem wiary, zmiana rozumienia treści słowa „symbol" i zmiana rozumienia treści słowa „prawda".

WIARA POSZUKUJĄCA ROZUMIENIA

Zarówno dla Ojców — wśród których de Lubac odwołuje się szczególnie do św. Augustyna — jak dla św. Anzelma i następujących po nim myślicieli średniowiecznych, człowiek wierzący szukał rozumienia wiary. Te dwie sprawy — wiara i rozum inaczej jednak miały się do siebie w ich odczuciu.

De Lubac tak charakteryzuje ujęcie sprawy przez św. Augustyna: Augustyn „chciał, aby zaczynano od stawiania fundamentów wiary, aby tym wyżej wznieść budowlę (jej rozumienia). Jego uczeń po-

winien wierzyć nie zamiast rozumieć, lecz aby rozumieć. *Fides si non cogitatur nulla est"* (...). Prawda objawiona jest więc najpierw dogmatem — w tym sensie, że umysł ją przyjmuje bez dyskusji, polegając na autorytecie Chrystusowego Kościoła, który tu na ziemi jest głosem Boga, w taki sam sposób jak wola przyjmuje przykazania: ale ten dogmat jest także misterium. Otóż, o ile misterium jest z istoty swej ciemne dla naszych władz cielesnych, samo w sobie promieniuje ono światłem swej tajemniczej poznawalności dla intelektu. Jeżeli misterium jest próbą wiary, jest ono równocześnie znakiem i wezwaniem. Zaprasza nas i pobudza do poszukiwań. Domyślamy się, czujemy, że zawiera ono głębię światła. Jest ono zagadką do rozwiązania, prawdą, która wskazuje poza siebie, wznosi nas ponad swe sformułowanie. Poprzez literę duch pozwala się przeczuć. Poprzez znak mamy dotrzeć do samej „rzeczy" — do rzeczywistości, która jest naszym pokarmem i życiem. *Interiorem hominem spirituali intelligentia nutriamus.*

Dla Augustyna wiara jest więc faktem początkowym, wyjściowym. Daje oparcie dla myśli — i coś więcej jeszcze, niż oparcie w przyjętych przez wiarę faktach czy prawdach, daje nowe spojrzenie na rzeczywistość. Człowiek „cielesny" rozumie to tylko, co da się zmierzyć i zważyć — nie przenika głębokości świata. Natomiast doświadczenie wiary, doświadczenie żywego spotkania z Bogiem daje jak gdyby nową władzę poznawczą — nową intuicję rzeczywistości. Zaczyna się pojmować, że to, co da się zmierzyć i zważyć — co jest powierzchnią życia, może być odczytane jako „znak" prawdy Bożej. Rozumienie wiary nie jest tu zewnętrzną weryfikacją wobec doświadczenia wiary — ono idzie za doświadczeniem starając się pojąć i przekazać jego wymowę.

De Lubac streszcza postawę Augustyna w taki sposób: „Jeżeli zechcemy przetłumaczyć myśl Augustyna na nasz język — powiemy, że dla niego całe misterium, czyli cała prawda objawiona jest sakramentem, czyli znakiem, a z drugiej strony każdy sakrament — to znaczy każdy święty obrzęd, jest sam w sobie misterium — czyli sumą prawdy daną nam do zrozumienia.

Jedność tak zdefiniowanego misterium i sakramentu realizuje się najgłębiej w przypadku Eucharystii — tego centrum kultu i wiary chrześcijańskiej. Eucharystia i Pismo święte — są to w rzeczywistości dwa pola uprzywilejowane — otwarte dla badań wierzącego. O rozumieniu Eucharystii, tak jak o rozumieniu Pisma świętego należy powiedzieć wraz z Augustynem: *Intellectum valde ama.* Jak można utrzymywać, że brak tu pola dla pracy rozumu — im więcej misterium tym więcej rozumienia. *Mysterium intelligere, mysterii altitudinem capere,* mówił już św. Ambroży, przekazując konwertycie z Mediolanu ideał Ojców greckich; lubił też on porównywać

cud do misterium, aby podkreślić przez ich skontrastowanie intelektualną płodność tego ostatniego. Znamy równocześnie augustyńską doktrynę cudu, jako znaku, tajemniczego nosiciela i okaziciela doktryny *facta miraculorum quasi verba sunt sacramentorum*".

Ten długi i nieco trudny cytat z de Lubaca wprowadza nas w klimat rozumienia wiary pierwszych wieków. Pojmowanie „misterium wiary" głęboko realistyczne, a zarazem nie zacierające faktu naszego stania przed „tajemnicą" (zawsze otwierającą się przed nami i nie do wyczerpania w swej treści i głębi) jest tu nierozerwalnie związane ze stosunkiem między aktem wiary a celem stawianym „rozumieniu". Ten podstawowy układ zmienił się w wiekach średnich. Rozumienie rzeczywistości w oparciu o rozważania filozoficzne zaczęło p o p r z e d z a ć akt wiary. Do wiary zaczęto dochodzić przez budowanie rozumowych jej przesłanek, w oparciu o bogactwa myśli filozoficznej greckiej. Rozumienie, intelektualne zgłębianie, zastępowano coraz bardziej rozumowaniem, które kończyło się tam, gdzie zaczynała się wiara. Moment przełomowy widzi de Lubac w Anzelmiańskim dowodzie na istnienie Boga — dowodzie, który jeszcze ma źródła w myśleniu misteryjnym (dlatego bywa interpretowany w sensie mistycznym), a zarazem tkwi już w nowym sposobie rozumienia wiary — dąży do budowania jej podstaw. Tu znowu odwołam się do słów de Lubaca: „Rozum u Anzelma nie był jeszcze ujmowany w sensie zlaicyzowanym. Z drugiej strony nie była to już «inteligencja» tak pojęta jak u Augustyna. Przez swą dialektyczną drogę myślenia, przez zorientowanie się na dowodzenie, rozum anzelmiański zwiastował już nową erę. Anzelm bynajmniej nie był racjonalistą — Abelard także nim nie będzie. Równocześnie jednak Anzelm i Abelard są fundatorami «racjonalizmu chrześcijańskiego». Ten racjonalizm chrześcijański nie mógł sobie wyobrazić rozumienia tajemnic w oderwaniu od ich dowodzenia. Tego rodzaju ambicja musiała naturalnie wywołać reakcję mistyczną i w ten sposób dwie żywotne tendencje augustianizmu zaczęły się sobie coraz mocniej przeciwstawiać".

Czym innym było więc poszukiwanie rozumienia wiary w epoce Ojców — czym innym stawało się w wiekach średnich. W epoce Ojców mieliśmy u podstaw religijne przeżycie wiary — i cała inteligencja ludzka była w to przeżycie zaangażowana. Istniała wówczas jakaś pierwotna i wyjściowa synteza przeżycia mistycznego i myśli poznawczej.

Wieki średnie przyniosły podział. Oddzielono drogę poznania mistycznego od pojmowania intelektualnego. W ten sposób „tajemnica" stała się ślepą ścianą, kończącą możliwości poznawcze człowieka, zaś przeżycie mistyczne zaczęto traktować jako uczuciowe czy wolitywne. Życiowym skutkiem tego rozdzielenia, który

odczuwamy po dziś dzień, jest z jednej strony np. wypranie życia zakonów kontemplacyjnych (szczególnie żeńskich) z pracy umysłowej i z rozwoju intelektualnego (jako niepotrzebnego na drodze mistycznej) — z drugiej wiele dzieł teologicznych powstałych bez oparcia o głębokie przeżycie wiary. Skądinąd jednak ten rozdział — którego początki ukazuje de Lubac, doprowadził do wielu doprecyzowań w dziedzinie teorii poznania — i dziś możemy już korzystać tak z dorobku rozumowania budującego przesłanki wiary w oparciu i doświadczenia czysto filozoficzne, jak i z „rozumienia wiary" w sensie Augustyńskim. Wydaje się, że szczególnie dzisiejszy egzystencjalizm może płodnie zinterpretować myśl Augustyna w najgłębszej swej treści — jak wykazuje de Lubac — nie w pełni dostępną wiekom średnim.

W ścisłej zależności od zmiany celu, jaki stawiano przed pracą rozumu w jego odniesieniu do aktu wiary i do treści Objawienia, nastąpiła zmiana rozumienia słowa „prawda".

RÓŻNE POJMOWANIA SŁOWA „PRAWDA"

De Lubac cały osobny rozdział poświęcił zmianie rozumienia słowa „prawda", jaka zaszła w mentalności ludzi Średniowiecza w porównaniu do myśli Ojców — a raczej, nazwijmy to umownie — w zestawieniu z mentalnością religijno-sakramentalną Ojców. Ta zmiana mentalności leży u podstaw rozdzielenia pojęcia „symbol" od pojęcia „realna rzeczywistość". Jak rzecz wyglądała w okresie patrystycznym i biblijnym — i jeszcze długo w trakcie dokonującej się przemiany sposobu myślenia? Cytuję: „Rozpoznajemy we wszystkich tekstach [wczesnego Średniowiecza] słownictwo Pisma świętego, w którym wedle chrześcijańskiej koncepcji alegorii, stosowanej przez św. Pawła i przez list do Hebrajczyków, wydarzenia i rzeczy, działania i osoby, nawet w swej realności historycznej i podmiotowej, są typami rzeczywistości duchowych, które jedynie uczestniczą w czystej i definitywnej Prawdzie Logosu, stanowiąc integralne elementy pełni Jego Ciała. Słowa, w których tradycyjnie wyraża się stosunek Izraela do Chrystusa, lub samego Chrystusa w Jego stanie ziemskim do Jego odwiecznej Pleromy, służą tu do definiowania stosunku sakramentu do jego celu. Oto pierwsze stwierdzenie, które przed nami stawia ta paralela: Chrystus — Prawdziwy Izaak i prawdziwy Mojżesz — nie przekreśla historycznej realności Mojżesza i Izaaka. Mówiąc o Nim, że jest Dawidem «istotnym», nie chcemy utrzymywać, że założyciel żydowskiego królestwa był tylko cieniem. Kościół ogłaszając się prawdziwym Izraelem wedle ducha nie pragnął wcale mówić nam, że Izrael

wedle ciała był tylko mitem. Mówiąc o Jerozolimie ziemskiej *typus fuit non veritas* — nie chciano powiedzieć, że takie miasto w rzeczywistości nie istniało. Święty Augustyn i święty Hieronim nauczają, że czyny Zbawiciela, Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie są «sakramentami wewnętrznego człowieka», podkreślają, że wszystkie te gesty Chrystusa były «mistyczne» i że to w nas ma się urzeczywistnić ich prawda. Stwierdzając to Ojcowie ci nie podważają oczywiście ani historyczności, ani własnej istotnej wartości duchowej Chrystusa i Jego dzieł. W ten sam sposób więc afirmacja «prawdziwego ciała», którym jest Kościół nie uprawnia nas do powątpiewania w realność ciała «typicznego» czy «mistycznego», które jest jego figurą lub sakramentem".

Słowo „prawda" w tym ujęciu oznacza treść najgłębszą. Każda realność nieostateczna jest zarazem prawdą i figurą, znakiem, drogą do prawdy głębszej — aż do ostatecznej, którą jest Bóg. Toteż słowo „znak", „symbol" — nie sprzeciwia się stwierdzeniu realności, a wskazuje tylko na stosunek tej realności do Boga w głębszym jeszcze znaku, aż w końcu w Nim Samym.

Natomiast w myśli dialektycznej doszło do głosu inne pojęcie prawdy. Rozumiano ją jako stwierdzenie faktu. W tym ujęciu „znak" nie był faktem, więc nie był prawdą, fakt zaś realny, nie był już „znakiem". De Lubac tę przemianę pokazuje na sposobie tłumaczenia przez różnych autorów paraleli pomiędzy ofiarą Izaaka a ofiarą Chrystusa Pana. W pierwotnym ujęciu Izaak był zarazem sobą — chłopcem żydowskim, którego ojciec chciał ofiarować Bogu — i jako taki zarazem symbolizował Chrystusa, wedle typologii biblijnej. Natomiast w Średniowieczu zjawiło się inne przeciwstawienie. Izaak był ofiarą „symbolicznie" dlatego tylko, że nie doszło do faktu ofiary — ofiarowane faktycznie zostało jagnię. Chrystus natomiast został ofiarą „prawdziwie", gdyż sam umarł na krzyżu.

Przy takim rozumieniu prawdy i symbolu coraz trudniej było pojmować Obecność Chrystusa w Eucharystii zarazem jako znak i jako prawdę — jasne jest więc, że stoimy u zaczątków podziału na realizm i symbolizm nie już dopełniające się, a przeciwstawne i wykluczające się wzajemnie. A zarazem, gdy uwzględnimy równocześnie inne pojmowanie „rozumienia wiary", stajemy w wyniku wobec zmiany w pojmowaniu istoty cudu. Dla św. Augustyna cud był przede wszystkim „znakiem" na wzór Sakramentu — w wiekach średnich Sakrament staje się „cudem". Pojmowanie Eucharystii jako stale działanego „cudu" podważało realność „postaci" na korzyść wyłącznego realizmu Obecności Chrystusa. W tej jednak formie myślenia nie było wyboru. Nie istniało już wyczucie realności wielostopniowej, wyczucie prawdy jako głębi, ani też nie

istniało już ujmowanie „znaków" jako stopni prowadzących w głąb prawdy istnienia — stopni, z których każdy jest sam w sobie prawdą i zarazem znakiem prawdy jeszcze głębszej.

Przy ujmowaniu „prawdy" jako stwierdzenia faktu o jednej jakiejś głębi, o jednym wymiarze, niemożliwym stało się równoczesne ujmowanie sakramentu jako „prawdy" i jako „symbolu". Musiało dojść do podziału stanowisk na potwierdzające prawdziwość przemiany chleba i wina w Ciało i Krew Pana i na potwierdzające wyłącznie wartość symboliczną, której związek z rzeczywistością był niezmiernie osłabiony. De Lubac przeprowadzając nas przez te przemiany, czyni łatwiejszą do zrozumienia, tak nieraz dla nas obcą w wyrazie formułę trydencką (gdyż odsłania jej uwarunkowania i intencję zachowania prawdziwości sakramentu) jak również ukazuje możliwości nowej syntezy.

Książka de Lubaca zawiera jakby dwie płaszczyzny — dwa aspekty sprawy. Jeden to sama przemiana mentalności ludzkiej i uwarunkowanie formuł wyznania wiary, formuł teologicznych, dociekań rozumienia wiary przez dzieła filozofii i kultury ogólnoludzkiej.

Druga to dociekanie na temat samej treści chrześcijańskiej wiary w Eucharystię i Kościół. Z jednej strony na przykładzie zmian sposobu myślenia o Eucharystii i Kościele ukazuje się zagadnienie mentalności ludzi wierzących danego czasu. Z drugiej zaś strony uwzględnienie tych zmian pozwala nam wydobyć całe bogactwo wiary wieków życia Kościoła i uczynić własnym w jakiejś nowej syntezie. Ten drugi aspekt książki spróbuję w jakiejś mierze ukazać w trzech punktach:

1 — Eucharystia a Kościół w okresie patrystycznym,
2 — rozumienie Eucharystii w wiekach średnich,
3 — rozumienie Kościoła w wiekach średnich.

Na zakończenie spróbuję przedstawić niektóre propozycje de Lubaca odnośnie dzisiejszego pojmowania związku między Eucharystią a Kościołem i propozycje odnoszące się do sposobu myślenia religijnego dziś.

EUCHARYSTIA A KOŚCIÓŁ W EPOCE PATRYSTYCZNEJ

W okresie pierwotnego Kościoła, Ojcowie mówili o Eucharystii i o Kościele jak gdyby jednym tchem. Była to jedna i ta sama rzeczywistość. Działo się tak może dlatego, że nacisk w nauczaniu wiary położony był nie na aspekt statyczny, na rozważanie co czym jest — a na dynamiczną historię zbawienia, a więc odnośnie Eucharystii na *virtus* czyli sprawczą moc sakramentu i jego skutek

zbawczy w naszym życiu. A że rozumiano, iż w ostatecznym swym działaniu Eucharystia sprawia jedność członków Kościoła Chrystusowego najpierw w historycznym życiu Kościoła, a ostatecznie w przyszłym Królestwie Bożym, więc Eucharystia była przede wszystkim tym właśnie — Kościołem w jego jedności z Chrystusem Uwielbionym. Nie zastanawiano się nad „sposobem", w jaki Chrystus jest obecny w misterium chleba i wina — Ciała i Krwi Pańskiej. Raczej rozważano co ten znak sakramentalny objawia i co sprawia. Wiele więc uwagi poświęcano wzajemnej miłości i jedności chrześcijan, których łączy Eucharystia i włączeniu komunikujących w całego Chrystusa — Chrystusa Zmartwychwstałego, co u kresu czasów ma być losem całego Kościoła, który ma zmartwychwstać gdy Pan przyjdzie.

De Lubac sądzi, iż dzisiejsi egzegeci niesłusznie upatrują przyczynę milczenia Ojców, na temat „prawdziwej obecności" Chrystusa w Eucharystii — w różnych przyczynach zewnętrznych, takich jak zachowywanie tajemnicy przed poganami. On sam twierdzi, że wówczas po prostu problem ten jeszcze nie stanął. I to nie w ten sposób nie stanął, jakoby pierwsi chrześcijanie nie wierzyli w prawdziwą obecność Chrystusa Pana w Sakramencie Ciała i Krwi Pańskiej — ale w ten sposób, iż dla nich prawdziwa obecność zawierała się jako przyczyna w skutku, o którym mówili — a skutkiem było tworzenie się, życie, zdążanie do ostatecznego celu całej społeczności Kościoła, zjednoczonej w Chrystusie. Powiedzenie „Ciało Chrystusa, którym jest Kościół" zawierało w sobie zarazem Chrystusa i Kościół ściśle ze sobą związane jak przyczyna i skutek w jednym realnym urzeczywistniającym się w historii ludzkiej planie Zbawienia.

„Istotą rzeczy", którą tak bardzo interesowało się Średniowiecze, ujmujące sprawy zbawienia bardziej statycznie, szufladkujące i precyzujące definicje, rozróżnienia i aspekty — w czasach Ojców mniej się zajmowano. Realność obecności Chrystusa Pana w Eucharystii była jakoś zawarta w realizmie historii zbawienia — w realności skutku.

Dla nas dziś szczególnie ważnym wydaje się przypomnienie dwu aspektów ówczesnego rozumienia Eucharystii — to jest związku sakramentu z życiem Kościoła i podkreślenie duchowego charakteru obecności Chrystusa w Sakramencie.

Ciało Chrystusa sakramentalne, to dla epoki Ojców było *caro spiritualis*. Wieki średnie położyły nacisk na określenie *verum*. Na skutek tego nieco zapomnieliśmy o tym, iż jest to zarazem *caro spiritualis* — że obecność Chrystusa w Eucharystii należy pojmować duchowo (co nie znaczy tylko jako jakiś byt intencjonalny). Duchowo — to dla pierwszych wieków znaczyło i sposób pojmo-

wania Eucharystii „w duchu i prawdzie" a nie „według ciała" — i wiązało Eucharystię z „uduchowionym", „przemienionym" ciałem Pana Zmartwychwstałego. Przyjmowanie Komunii św. było „opowiadaniem śmierci Pańskiej aż On przyjdzie" (św. Paweł), ale większy był nacisk na cel — na związek z Panem, który przyjdzie i już jest Zmartwychwstały po prawicy Ojca, niż na identyczność Eucharystii z Jezusem historycznym. Przesunięcie akcentu na historyczne życie Pana Jezusa jest dziełem myśli średniowiecznej.

ROZUMIENIE EUCHARYSTII W WIEKACH ŚREDNICH

Myśliciele chrześcijańscy Średniowiecza, precyzując pojęcia, odziedziczone po epoce patrystycznej, tworzyli szereg definicji, wprowadzali nowe dystynkcje i rozróżnienia. Rozróżnienia te uwydatniają pewne aspekty wiary w Eucharystię. Czasem jednak prowadziły nie tylko do wyróżnienia aspektu, ale i do zbytniego rozdzielenia prawd i rzeczywistości nierozdzielnie z sobą związanych. Możemy te wyróżnienia i podziały obserwować na dziejach nazwy *Corpus Christi* i dziejach analizy treści sakramentu w ogóle (nie tylko sakramentu Eucharystii). Tak więc najpierw wprowadzono rozróżnienie w określeniu *Corpus Christi*, które dawniej odnosiło się tak do Osoby Chrystusa Pana jak do Ciała Eucharystycznego i zarazem do całego Kościoła. W Średniowieczu Ciało Chrystusa sakramentalne nazwano „ciałem mistycznym" — Kościół nadal nazywając po prostu Ciałem Chrystusa — całym Chrystusem. To pierwsze wyróżnienie Eucharystii jako *Corpus Christi Mysticum* podkreślało funkcję znaku w Eucharystii — w pełni jeszcze jedności z *Corpus Christi quid est ecclesia*. W późniejszym jednak czasie nazwa *Corpus Mysticum* przeszła na sam Kościół, zaś Eucharystię zaczęto nazywać *Corpus Christi verum* — kładąc nacisk na realność obecności Pana. A że realność pojmowano coraz bardziej jako stwierdzenie faktu, więc też owo *verum* coraz silniej wiązano z Jezusem historycznym, jako identyczność Ciała Pana w Eucharystii z tym Ciałem, które się narodziło z Dziewicy i zostało Ukrzyżowane.

Samo przesunięcie nazwy *Corpus Christi Mysticum* na Kościół nie spowodowałoby (czy też nie oznaczałoby) usunięcia aspektu społecznego, aspektu związku Eucharystii z całym Chrystusem, którym jest Kościół — z naszego jej rozumienia. Dokonało się to w trakcie zastanawiań się nad treścią sakramentów w ogóle.

W każdym sakramencie zaczęto wyróżniać trzy jak gdyby poziomy jego treści, jego zawartości: *sacramentum, res et sacramentum* i *res* jako najgłębszą treść oznaczaną przez sakrament. Prze-

miany sformułowań na ten temat oznaczają ważną przemianę poglądów. Znowu odnieść się warto do cytatu (str. 275/6): „I tutaj w lekkiej zmianie formuły klasycznej odnajdujemy znak przemiany, która się niepostrzeżenie dokonała w ideach. Przypomnijmy sobie, że w pierwszym okresie «rzecz» i «prawda» sakramentu była to jedność ciała kościelnego, ogarniona jednym rzutem spojrzenia wiary. Przypominamy sobie też, że w okresie Algera z Liége wprowadzono zwyczaj rozróżniania w ramach teorii trójdzielnej, wówczas wytworzonej, podwójną *res sacramenti*: pierwszą była *res et sacramentum* czyli jakaś rzeczywistość zarazem *significata et significans* (oznaczona i oznaczająca), podczas gdy następną była *res et non sacramentum* czyli *significata et non significans* (rzeczywistość oznaczana lecz nie oznaczająca): nazywano ją również *res significata tantum* (rzecz tylko oznaczana) lub całkiem krótko *res tantum* (sama rzecz). Jedna i druga «rzecz» była w ten sposób odróżniana i przeciwstawiana jedna drugiej, wewnątrz sakramentu, który w swej całości zawierał je obie. *Hcc enim sacramentum,* mówi *Traktat Madrycki o siedmiu sakramentach — duas in se res continet, Christum scilicet et unionem caritatis.* (Ten bowiem sakrament dwie w sobie zawiera rzeczy — mianowicie Chrystusa i zjednoczenie miłości). Otóż w ciągu wieku XII owo przeciwstawienie zaczyna zamieniać się w inną formułę — pierwsza z dwóch «rzeczy» została określona jako *res significata et contenta* (rzecz oznaczona i zawarta w sakramencie), a druga: *res significata et non contenta* (...) Rzeczywistość ostateczna sakramentu, która niegdyś była par excellence rzeczą i prawdą, została w ten sposób usunięta poza sam sakrament. Symbolizm stał się wartością zewnętrzną, można było pominąć go milczeniem, nie szkodząc integralności sakramentu. Od tego momentu ciało Kościoła, stając się *Corpus Mysticum* zostało oderwane od Eucharystii.

Durand de Mende napisze pewnego dnia — łącząc w jedno dwie terminologie lecz już w zmienionym znaczeniu «*Forma panis... veram carnem et continet et significat, mysticam vere significat sed non continet*» (Forma chleba... prawdziwe ciało i oznacza i zawiera, mistyczne prawdziwie oznacza lecz nie zawiera). Raz jeszcze mały szczegół terminologiczny? Bez wątpienia. Lecz ten szczegół jest znakiem faktu o ogromnym znaczeniu. Z chwilą gdy Kościół wyrzucono z *corpus verum* (prawdziwego ciała) zaczęto go wyrzucać z *mysterium fidei* — z Tajemnicy wiary".

To rozdzielenie odbiło się tak na naszym pojmowaniu Eucharystii, jak i na naszym pojmowaniu Kościoła.

Pojmowanie Eucharystii ogromnie zubożało. Eliminując z jej rozumienia głąb celu, który ona realizuje, i pomijając symbolizm „realny" — wzywający do pojmowania w Duchu Świętym, doszliśmy

do granicy magiczności i indywidualizmu. Niewątpliwie Kościół nigdy granicy tej nie przekroczył. De Lubac przytacza taką, późną przecież, wypowiedź Bossueta (str. 223): „Należy stwierdzić, że to wszystko, co w religii chrześcijańskiej jest najgłębiej prawdziwe — jeśli można tak określić — jest zarazem tajemnicą i świętym znakiem. Wcielenie Chrystusa przedstawia nam doskonałe zjednoczenie z boskością, jakie mamy posiadać w łasce i w świetle chwały. Jego narodzenie i śmierć są figurą naszych narodzin i naszej śmierci duchowej. Jeśli w misterium Eucharystii zechciał On zbliżyć się do naszego ciała, w swoim własnym ciele i w swej własnej krwi — przez to zaprasza nas do duchowej jedności i sam ją oznacza pod figurą. W ten sposób — aż do czasu, w którym dojdziemy do pełnej i okazanej jawnie prawdy, która uczyni nas szczęśliwymi na wieczność, każda prawda staje się nam znakiem prawdy jeszcze głębszej: będziemy bowiem obcować z Chrystusem po prostu i bezpośrednio, w Jego własnej postaci, wyzbytym wszelkiej figury dopiero wtedy, gdy Go zobaczymy w pełni chwały na prawicy Ojca".

W tym tekście Bossueta brak nam dziś może elementu społecznego — związku społecznej miłości Kościoła, indywidualistyczny tor: ja — Chrystus był już dość ustalony. Natomiast wyraźny jest u niego związek Eucharystii z naszym zmartwychwstaniem, choć nie tyle jako zawarty w Sakramencie, co jako realizowany przezeń. Wyraźne jest też rozumienie wagi „znaku" i Tajemnicy w naszej wierze. Wyraźna jest więc ciągłość naszej wiary — pomimo wielu zubożeń w sformułowaniach i niestety w praktyce życia chrześcijańskiego.

Zubożenie dotyczy nie tylko braku ścisłego związku Eucharystii z życiem duchowym Kościoła, nie ogranicza się do pozbawienia jej dynamizmu i społecznego charakteru Komunii. Wynika ono też z wspomnianego już nacisku na cudowność zamiast na misterium. De Lubac tak charakteryzuje owo przejście (przytaczam oczywista znowu niewielki wyjątek obszernych jego analiz, sądzę jednak, że i ten wyjątek z rozdziału „Symbole et dialectique" pozwoli na ukazanie problemu) (str. 270, 271): ...„Tworzyła się nowa mentalność. Oto szczegół, który pozwala uchwycić jej nadejście. Chodzi o odpowiedź dawaną na klasyczne pytanie: dlaczego Chrystus daje się nam pod postaciami chleba? Podstawowy sens sprowadza się do pytania: dlaczego Bóg ustanowił taki porządek sakramentalny, aby się nam udzielać? Na co odpowiadano, że taka «ekonomia» jest dostosowana do naszej ludzkiej kondycji. Potrzebujemy znaków uchwytnych zmysłami, ponieważ jesteśmy bytami zmysłowymi. Sakramenty — *visibilia sacramenta, corporalia mysteria* — przedłużają Wcielenie. Są ustanowione *propter erudi-*

tionem nostram (dla pouczenia nas). Tak jak po to, by się nam okazać, Bóg stał się jednym z nas, tak, aby dać nam przystęp do siebie, okazuje się nam pod «postaciami», które zbliżają rzeczywistość Bożą do naszego, cielesnego bytu. Gdy dalej pytano, dlaczego pod takimi postaciami — *cur in tali specie*?, odpowiedź nasuwała się sama przez się, dzięki bogatej symbolice chleba i wina..." Tu, przerywając cytat, na marginesie chciałabym zwrócić uwagę na przesunięcie akcentu w mówieniu o Chrystusie historycznym na Jego Boskość. U Ojców spotykaliśmy rozróżnienie między stanem, w jakim Jezus żył w Palestynie, stanem bardzo ludzkim i pełnym ludzkiej słabości — a stanem chwały po Zmartwychwstaniu — gdy w pełni mocy okazał się Synem Ojca. Średniowiecze kładzie większy nacisk na Jego Wcielenie jako na pełne okazanie się Boga. Wydaje się, że obserwujemy tu jeden z tych momentów historii chrześcijaństwa, które zaważyły na traktowaniu Chrystusa jak „przybysza z Nieba", który przyszedł „odwiedzić" poddanych, z którym to skrzywieniem w popularnym pojmowaniu chrześcijaństwa walczy m. in. Robinson. Ale wracając do Eucharystii wrócić należy do dalszego ciągu cytatu: „Reasumując — wszystkie odpowiedzi powracały do stwierdzenia, że Bóg nie mógł inaczej spraw tych urządzić — jeśli liczył się z tym, czym my jesteśmy. Ale w trakcie zmian, jakie obserwowaliśmy w koncepcji misterium, inna odpowiedź wypłynęła na plan pierwszy — zazasłona «postaci» nie miała teraz innego celu, jak tylko wypróbowanie naszej wiary. Od tej chwili było to ich rolą główną."

Tak więc wraz z koncepcją bardzo realistyczną treści, zawartości Sakramentu — jakoś niemal jednoplanowo zwróconą do „prawdziwego" ciała i krwi Pana — identycznego z ciałem historycznym, szło w parze tłumaczenie Bożych powodów posłużenia się zasłoną „postaci" w spotkaniu naszym z Panem — ze względu na wiarę. Wydaje się, że w tym momencie de Lubac stawia nas wobec początku jednej z późniejszych kontrowersji okresu Reformacji. De Lubac doprowadza nas do sformułowania św. Tomasza — sformułowania już odziedziczonego po wiekach poprzednich (str. 272): „«Wyrażenia», jakich użył św. Tomasz, w jednym z ustępów swego *opusculum septimum*, są właściwe dla pokazania zmiany, która nastąpiła, ponieważ w miejsce analogii znaku i rzeczywistości — co przede wszystkim uwydatniono by dawniej, zadowalają się one podkreśleniem różnicy pomiędzy jednym a drugim «*...accidentia autem sine subiecto in eodem subsistunt, ut fides locum habeat, dum visibile invisibiliter sumitur, aliena specie occultatum*»." W tym typie mentalności nie było innej możliwości zachowania ścisłego związku między realizmem Eucharystycznym i jego funkcją znaku. Ongiś św. Augustyn tłumaczył sens

cudów na wzór sakramentu — teraz dla zachowania treści wiary w prawdziwość sakramentu (przy zmianie — przypomnijmy — rozumienia słowa „prawdziwy" i przy oddzielaniu treści Kościoła od treści Eucharystii) trzeba się było odwołać do potwierdzającego sensu cudów. Na str. 273 de Lubac tak pisze o okresie pełnego Średniowiecza: „teologowie zamiast podjąć apologię Eucharystii, z konieczności idącą drogą negatywną, i ich zdaniem zawsze niebezpieczną, uciekali się do apologetyki zewnętrznej i pozytywnej. Zamiast stawić czoło racjonalnym trudnościom, kazali schylić głowy przed cudem, który narzucał się zmysłom: *Praebeant fidem mirabilia mirabilibus, incomprehensibilia incomprehensibilibus!* Na tej drodze wyznaczonej przez samego Boga prawda uzyskiwała gwarancję bez ryzyka pogwałcenia misterium. Historycy wskazują na fakt, iż mnogość cudów eucharystycznych około połowy XI wieku zbiega się dość dokładnie z kontrowersjami wznieconymi przez Berengariusza i oficjalnym zdefiniowaniem prawdziwej przemiany substancjalnej chleba i wina we Mszy Świętej." Tak więc formuły wiary mówiące o Eucharystii zachowały wprawdzie to, co istotne dla tradycji Kościoła — lecz zubożone. Inaczej zubożone, jak dziś wiemy, w wyniku dalszych jeszcze przemian w Kościele katolickim, inaczej w protestanckich — lecz wszędzie zubożone.

ROZUMIENIE KOŚCIOŁA W ŚREDNIOWIECZU

Nasze pojmowanie Kościoła zubożyło się również w ciągu wieków. W różnych Kościołach chrześcijańskich poszło różnymi drogami, być może doprowadzającymi do logicznego końca te wątki myśli, które się kryły w zaczątkowych przemianach pojęć o jakich mówi de Lubac. Dawne zaś bogactwo odzyskać trzeba będzie w wyniku jakiejś syntezy tych różnych dróg. W czasach Kościoła pierwotnego wierni żyli faktem, że Kościół jest bezpośrednim przedmiotem działania samego Jezusa Chrystusa, ostateczną rzeczywistością Eucharystii i ostateczną rzeczywistością naszej jedności przez Chrystusa z Ojcem — jedności niewyobrażalnej i znacznie głębszej niż jakikolwiek związek cielesny — a cóż dopiero niż jakiekolwiek „ciała moralne" czy „organizm" społeczny. Eucharystia miała tu decydujące znaczenie, tak objawiające, czym jest Kościół, jak zarazem tworzące życie Kościoła. Potem Kościół wyrzucony z obrębu Eucharystii, Kościół, który jakby przestał być integralną treścią sakramentu — stał się czymś zewnętrznym wobec samej sprawy zbawienia — Tajemnicy wiary. Stał się raczej zbiorem ludzi, którzy mogą się zbawić — narzędziem zbawienia pojętego indywidualistycznie. De Lubac pokazuje ten problem

znowu na analizie kolejno używanych terminów. A więc Kościół z „Ciała Chrystusa" staje się najpierw „mistycznym ciałem Chrystusa" i to w znaczeniu pozasakramentalnym — a potem po prostu „ciałem mistycznym" — już bez słowa „Chrystusa" — organizmem tajemniczym, porównywanym do organizmu jakiegokolwiek człowieka, potem do organizmu drzewa — wreszcie wprost do jakiejkolwiek zorganizowanej instytucji społecznej.

W tym układzie sprawy słowo „mistyczny" traciło powoli sens. Oznaczało ono najwyżej pewną tajemniczość lub fakt podobieństwa, analogii. Kościół — „ciało mistyczne" oznaczało w potocznym rozumieniu tyle, co Kościół zorganizowany wewnętrznie na podobieństwo jakiejś struktury organicznej. A takie podobieństwo można było wykazać dla każdej grupy społecznej. Ewentualnie słowo to podkreślało jeszcze religijny cel i pochodzenie instytucji Kościoła. Wyrażenie to oznaczało więc w końcu już tylko daną przez Boga strukturę i zwartość instytucji hierarchicznej, rządzonej przez swą „głowę" ziemską — papieża. Razem z utratą związku społeczności Kościoła z Eucharystią, zanikło też poczucie jedności społecznej opartej o wzajemną miłość w Chrystusie i wymianę darów Ducha Świętego. Zatracił się związek funkcjonalny hierarchii z życiem społecznym całego Kościoła — z jednością ludzi zgromadzonych przy łamaniu chleba. Tym, co łączyło Kościół z Chrystusem, stała się przede wszystkim instytucja. Oderwanie refleksji teologicznej o Kościele od rozumienia Eucharystii, odbiło się katastrofalniej jeszcze na rozumieniu Kościoła niż na rozumieniu Eucharystii: przestaliśmy widzieć w nim realizację tej miłości i jedności między ludźmi a Bogiem, jaką sprawia Komunia.

Na plan pierwszy wysunął się aspekt prawno-organizacyjny i polityczny chrześcijaństwa, odwracając poniekąd uwagę od aspektu sakramentalnego i ściśle społecznego. Jeszcze św. Piotr Damiani mógł mówić o dwu głowach chrześcijaństwa — cesarzu i papieżu. Później, traktując bardzo dosłownie analogię do ciała ludzkiego argumentowano na rzecz supremacji papieża, dowodząc, iż tylko monstrum może mieć dwie głowy! Dziś taki argument wydaje się niepoważny — lecz w tej mentalności prawniczej i realistycznie traktującej analogie, brany był serio. Pokazuje on nam, jak cała uwaga teologów skupiła się na budowie analogii określonej struktury prawno-organizacyjnej Kościoła do struktury ciała, i na obronie praw instytucji stworzonej przez Chrystusa.

Szczęśliwie żyjemy dziś w epoce przezwyciężenia tego typu refleksji o Kościele. Pokazanie źródeł tych wyjałowień i skostnień, jakie istniały w historii, ma jednak olbrzymie znaczenie dla docenienia dróg rozwoju, odnowy i syntezy. Poprzez zło, jakie stało się w wyniku oderwania refleksji o Kościele od refleksji o Euchary-

stii — i od życia praktycznie Eucharystią, widzimy wagę przywrócenia tej jedności. Zresztą owoce życia Kościoła Eucharystią i dążeń do myślenia bardziej syntetycznego już odczuwamy. Propozycje, które de Lubac stawiał w swej książce, są już w wielkiej mierze w trakcie realizacji. Niemniej są w trakcie realizacji, a nie w pełni zrealizowane — szczególnie w życiu i mentalności nas wszystkich. Toteż z kolei przejść trzeba do niektórych bodaj z jego propozycji — zawartych głównie w rozdziale poświęconym wnioskom, oraz spróbować wysnuć postulaty dla nas dzisiaj aktualne.

WNIOSKI KOŃCOWE

Pierwszym — wydaje mi się ogromnie ważnym dla naszego życia i myślenia chrześcijańskiego — wnioskiem autora jest ścisły związek rozumienia prawdziwości Eucharystii i prawdziwości Kościoła. Na str. 283 pisze on: „Realizm Eucharystyczny i realizm kościelny: te dwa realizmy wspierają się wzajemnie — jeden jest potwierdzeniem drugiego. Realizm kościelny jest podstawą realizmu eucharystycznego, a ten ze swej strony umacnia pierwszy. Ta sama jedność Słowa znajduje swe odbicie w jednym i drugim. Dzisiaj nasza wiara w «realną obecność» — wyraźna dzięki kontrowersjom i analizom — wprowadza nas w wiarę w ciało Kościoła: tajemnica bowiem Kościoła, skutecznie oznaczana przez tajemnicę Ołtarza, winna mieć tę samą naturę i głębię. U starożytnych perspektywa była często odwrotna. Akcentowano zazwyczaj skutek bardziej niż przyczynę. Lecz ich realizm kościelny, którego świadectwo mamy wszędzie jasno okazane, jednocześnie gwarantuje nam ich realizm Eucharystyczny. Jest on niezbędny, gdyż przyczyna winna być adekwatna do skutku, który sprawia". Ta konkluzja książki wydaje się punktem wyjścia dla nas. Szukając syntezy myśli o Kościele i Eucharystii — nie musimy niczego „wyrzucać" z dotychczasowej myśli Kościoła. Odchodząc od uproszczeń i magizmów nie musimy i nie powinniśmy zatracać realizmu. Nie trzeba jednak szukać dlań uzasadnień zewnętrznych wobec Tajemnicy wiary — gdyż obie rzeczywistości, o których mowa, dopełniają się i tłumaczą wewnętrznie.

To wiązanie realizmu Eucharystycznego z realizmem Kościoła zawiera i aspekt tłumaczący nam sens słowa „mistyczny": Kościół jest Ciałem Mistycznym Chrystusa: to znaczy po prostu, że jest Ciałem Chrystusa, oznaczonym przez sakrament. Wyrażenie „mistyczny" funkcjonuje tu jako skrót określenia „mistycznie oznaczony", „mistycznie wskazany". Sens ten jasno się uwidacznia

w pierwszym, znanym świadectwie jego zastosowania, jakie znajdujemy w dziele Mistrza Szymona: „*In sacramento altaris duo sunt, id est Corpus Christi verum, et quod per illud significatur, corpus ejus mysticum, quod est Ecclesia*. Czyż nie mamy tu prawdziwej definicji «*mysticum*»? [...] To ciało mistyczne oznaczone przez sakrament w całkiem naturalny sposób wkrótce będzie nazywane «Ciałem Mistycznym». Inni powiedzą: *corpus significatum* — i to będzie znaczyło to samo." Wydaje się, że to ostatnie zdanie, odnoszące się właściwie tylko do rozumienia Kościoła jako związanego z Eucharystią Ciała Chrystusa, skutecznie oznaczanego przez Eucharystię, zawiera w sobie wskazówkę, którą można by wykorzystać także w zagadnieniu znacznie szerszym. Chodzi mi tu o to, że dzisiaj wielce cierpimy z powodu rozdzielenia życia umysłowego Kościoła i jego pracy teologicznej — od życia i poznania zwanego „mistycznym." Nikt z nas dobrze nie wie, czym jest „mistyka" odsyłana przez tyle wieków do klasztorów. Nie umiemy korzystać z wielkiej spuścizny dzieł mistycznych, zakony kontemplacyjne, szczególnie żeńskie, nie tworzą dziś wielkich dzieł teologicznych, zaś życie wierzących opiera się raczej na pobożności „aktów kultu", niż na stałym życiu z wiary i przeżyciu wiary. Otóż ten punkt wyjścia, jaki tu wskazał de Lubac — zaczynanie od znaku sakramentalnego i od znaku Pisma („mistyczne" znaczy „objawione", czyli „oznaczone przez sakrament" — w swej treści identyczny ze Słowem Bożym) — wydaje się tu bardzo płodny. Oparcie życia wiary o Sakrament i biblijne rozumienie „znaku" wydaje się zarazem chronić przed dowolnym fantazjowaniem i „wzruszeniami" pseudomistyki, jak i przywracać teologii jej głębię. Do tej pory bowiem jeszcze wielu intensywnie pobożnym ludziom wydaje się, że do pogłębienia wiary niepotrzebne jest myślenie, zaś wielu teologom, że do ich wiedzy niepotrzebne jest życie „mistyczne" — życie treścią tego, co jest „oznaczone".

Jest to też punkt wyjścia dla odradzającej się liturgii. Bo rozdział między wierzeniem i poznaniem przez miłość, a myśleniem i poznaniem racjonalnym, odbił się też na traktowaniu liturgii. Gdy „znak", „symbol" przestał być czymś do zrozumienia, czymś co wzywa — liturgii pozostała rubrycystyka, tak jak strukturze społeczno-duchowej Kościoła instytucja. Muszę przyznać, że książka de Lubaca ogromnie mi pomogła na przykład w zrozumieniu wagi ruchu małych grup liturgicznych. Wydają się one jednym z możliwych sposobów, jedną z praktycznych dróg szukania zagubionej syntezy między przeżyciem religijnym a przeżyciem społecznym, między faktem uwierzenia w znak a rozumieniem tego znaku.

W rozwoju teoretycznej myśli teologicznej wydaje mi się bar-

dzo istotne, byśmy nie zapominali o tym pojęciu prawdy, jakie niesie nam Pismo i Ojcowie — prawdy ukrytej w głębi i poszukiwanej w wielu jej płaszczyznach i aspektach. Teologia biblijna i teologia sakramentalna, zaczynające od szukania treści znaków, od poszukiwania zrozumienia „słów i gestów" danych nam w określonych ludzkich uwarunkowaniach kulturowych — ale przez Boga i przez Chrystusa — wydają się tą bazą, która może nas łączyć pomimo różnic kulturowych i filozoficznych. Zaś teologia, a raczej teologie oparte o różne systemy myślenia powinny z analizy przeszłości wyciągnąć bardzo rygorystyczne wnioski co do zakresu swej możności działania. Jeśli bowiem w swych pytaniach stawianych Objawieniu opieramy się o określone „narzędzie poznawcze", to musimy znać jego charakter ograniczający naszą własną możność pojmowania odpowiedzi — i nigdy tego ograniczenia nie przenosić na samą rzeczywistość, do której można podejść z innej strony, z innym aparatem poznawczym, odkryć inną jej głębię. I tak na przykład, gdy wracamy do akcentowania aspektu dynamicznego — do słuchania Słów Bożych jako mówiących o naszym zbawieniu i o drodze, jaką mamy iść, oraz o tym, jaki Bóg jest „dla nas", jak się nam objawia — nie powinniśmy przekreślać dorobku tych wieków, które szukały odpowiedzi na pytanie kim Bóg jest sam w sobie — jakkolwiek mało by na ten temat dało się powiedzieć. Dociekania metafizyczne z właściwymi im narzędziami poznawczymi, dystynkcjami, rozróżnieniami i analizami, a potem syntezami, wzbogacają bardzo myśl chrześcijańską, — a zarazem każdego z nas stawiają przed trudnym zadaniem wyboru tych aspektów, które są ważne dla mnie osobiście — dla mego własnego wierzenia i życia wiarą. Zarazem zobowiązują one do dystansu wobec moich własnych uwarunkowań poznawczych — zmuszają do refleksji nad refleksją i jej warunkami. Wydaje się, że cały ruch ekumeniczny jest uwarunkowany rozwojem tej meta-refleksji kulturowo-teologicznej. Dopiero w tej perspektywie wielość kultur nie musi się przeradzać ani w indyferentyzm odnośnie ostatecznej Prawdy, ani w podziały na zwalczające się grupy „inaczej myślących". Jest to olbrzymie zadanie stojące we właściwym dla każdego zakresie tak przed myślicielami Kościoła, jak i Jego Nauczycielami, jak wreszcie przed każdym z nas.

Stanisława Grabska

ALEKSANDRA OLĘDZKA-FRYBESOWA

SZTUKA ROMAŃSKA I WSPÓŁCZESNOŚĆ

ZANIM NARODZIŁ SIĘ GOTYK*

Okolice Moissac słyną z wybornego gatunku winogron, jasnego *chasselas*, i łagodna falistość porosłych nimi pagórków prowadzi bardzo chyba starymi, bo niezmiernie krętymi drogami aż do miasta, gdzie — widziane z lotu ptaka — dawne benedyktyńskie opactwo St. Pierre tworzy wraz z klasztornym podwórcem, budynkami przyklasztornymi i XII-wiecznym kościołem prawie regularny czworobok. Oglądane jednak oczyma pieszego turysty i przywołane później siłą wspomnień, nie stanowi ono, jak niektóre całości architektoniczne tej epoki (zwłaszcza te, które zachowały pierwotne, właściwe sobie tło, jak np. Sainte-Foy-de-Conques) spoistego obrazu. Może odgrywa tu rolę właśnie otoczenie — piękne, zielone, ale jednak współczesne miasto — może dokonywane później przeróbki, sięgające XV-ego a nawet XVII-ego wieku, ale także i to, że niektóre, właśnie wczesnoromańskie partie tak mocno zapadają w pamięć, że przesłaniają resztę.

Wewnętrzny podwórzec klasztorny z wielkim cedrem po środku otaczają arkady — wysmukłe, na przemian pojedyncze i podwójne kolumny podtrzymują bardzo mocno rozszerzające się kapitele, co daje wrażenie nie tylko lekkości, ale i jakiejś rozchylającej się kwietności. Wrażenie to potęguje bogactwo roślinnych ornamentów na niektórych głowicach, na wszystkich górnych zwieńczeniach kapiteli, a nawet tam, gdzie artysta przedstawiał scenę ze Starego lub Nowego Testamentu, umieszczał nieraz postacie jakby pod baldachimem — pod wygiętą liściastą łodygą, pozostałością korynckiej kolumny.

Ta zamknięta a jednocześnie otwarta na niebo przestrzeń, lekki i harmonijny rytm arkad, zachęcają do tego, żeby pozostać tu dłużej i być świadkiem, jak w miarę upływu godzin przesuwają

* Fragmenty większej całości.

się pasma świateł i cieni niby wskazówki słonecznego zegara. Ale nawet krótszy tu pobyt, wędrówka od kapitelu do kapitelu, z których każdy jest odrębnym spoistym światem, gąszczem wschodnich arabesków, dramatyczną historią wygnania z raju czy młodzieńców w piecu ognistym, kompozycją dwugłowych ptaków albo splotem ogromnych, rozdziawionych żab, palczastych, zakrzywionych liści i drobnych, zagubionych wśród nich ludzkich masek — jest przygotowaniem, jakby korytarzem prowadzącym do tego, co i tak będzie wstrząsem — jednego z najsławniejszych romańskich portalów.

Pośrodku ciężkiego (bo o tej samej wysokości co same wrota, a obramowanego dodatkowo dolnym fryzem z rozet i potrójnym pierścieniem bogato rzeźbionych łuków — archiwoltów) tympanonu króluje wielka postać Chrystusa — Pana i Sędziego wszechświata o potężnej, niemal groźnej twarzy wschodniego władcy. Jest istotnie w jego hieratycznej pozie, mocnej męskiej masce o wypukłych oczach podkreślany przez historyków sztuki wpływ Wschodu; jest także częsty w swej epoce, ale rzadki aż w tym nasileniu podmuch Apokalipsy, jakby wiatr kierujący ku temu centrum spojrzenia i gesty pozostałych postaci: dwu ogromnych długonogich aniołów, czterech niezwykłych w swoim dynamicznym ujęciu symboli ewangelistów i wreszcie — zgodnie z wciąż zmniejszającą się skalą wielkości — dwudziestu czterech królów Apokalipsy. Jak w zgranych członkach chóru jest w nich to samo zapatrzenie i porwanie, ale każdy gra oddzielnie i odchylenie głowy, odrębny u każdego układ nóg i całego ciała sprawia, że płaszczyzna wypełniona szczelnie jak plaster tymi siedzącymi w udrapowanych płaszczach figurkami nie ma w sobie nic z monotonii. Ale przede wszystkim uderza patrzącego, przywykłego do portali gotyckich katedr, ta śmiałość sztuki romańskiej, która Bogu w ludzkiej postaci zamiast miękkiej słodyczy daje przenikliwą mądrość, świadomie zmienią (służebne przecież, nie będące celem same w sobie) proporcje i perspektywy, od grozy i okrucieństwa przenosi nas do lirycznego wdzięku.

Bo niżej rozgrywa się właśnie ten duet: trzy pary stylizowanych (i tym groźniejszych) splecionych ze sobą na krzyż lwów wspina się ku górze na środkowym, podtrzymującym tympanon słupie a na jego bocznych płaszczyznach dwóch wysmukłych proroków o łagodnych pięknych twarzach i wytwornym, niemal tanecznym ruchu nóg. Po jednej stronie portalu płynne sylwetki Trzech Króli adorujących i pochylone ku nim Dzieciątko, po drugiej — makabryczna w odrealnieniu i słabym stopniu antropomorfizacji — trójca Śmierci, Rozpusty i Skąpstwa i dusza wyszarpywana przez demony z ust konającego złego bogacza.

I dalej, w ciemnościach przedsionka — narteksu (dziś oświetlonego elektrycznymi lampami, ale dawniej z trudem pewno można było odgadywać te kształty) rozpętane złe moce. Już nie tylko zjawy piekielne i twory wyobraźni, ale całe okrucieństwo ziemskiej walki o byt, zwierząt rozszarpujących się wzajemnie i pożerających ludzi, czyhających ptaków i wężów.

Nawet podziwając graniczącą z wyrafinowaniem dekoracyjność oglądanej tu, w Moissac, wilczycy z łupem w paszczy, której linia grzbietu jest miękką przekątną kapitelu i przypominając sobie symboliczną wymowę niektórych częstych w rzeźbie romańskiej motywów (np. lew pożerający byka to pradawny symbol nieubłaganego następstwa dnia i nocy) nie możemy się oprzeć wrażeniu, że ta właśnie epoka nie wygładzała i nie zamazywała rzeczywistości, ale całą ją, sprzeczną wewnętrznie, rozdartą, niepojętą, chciała jakoś pomieścić w domu bożym.

Czasem tylko robi się nam nieswojo, gdy np. na fasadzie srebrnoszarej (całe miasto zbudowane jest z kamienia o tym odcieniu) katedry w Oloron-Sainte-Marie, pod dwiema alegoriami tympanonu, przedstawiającymi Kościół walczący i Kościół triumfujący, w postaciach Atlasów dźwigających ciężar środkowego słupa odkrywamy dwóch Saracenów o ciężko skutych nogach i torsach i wykrzywionych od wysiłku twarzach. Gdzie indziej jednak ten sam trud przypada postaciom zakonników, lub nieokreślonym bliżej zdeformowanym istotom, których ludzkość sprawdzamy właśnie tym przejmującym wysiłkiem widocznym na ich twarzach. Prawda o ciężarze i okrucieństwie życia, a zarazem jego bogactwie i urodzie, o istniejącej obok siebie albo wręcz współistniejącej w ludzkiej jednostce świętości i grozie grzechu. Ta właśnie odwaga romańskiego rzeźbiarza, drążenie wgłąb, pod opowiadającą, opisową powierzchnię zjawisk do ich istoty, do dna, do dwu biegunów człowieczeństwa: anielstwa i demonizmu, pociąga nas, współczesnych, w sztuce tej odległej epoki.

Zbliżają nas też do niej — przy całej długości przebytej przez Europę drogi — może pewne analogie historyczne. Oto społeczność — jak my — żyjąca w świeżej pamięci przeżytej grozy i zamętu. Ciąży jeszcze tym ludziom wspomnienie niedawnych najazdów normańskich, węgierskich, arabskich, okres nazywany przez historyków „nocą Merowingów". Przed sobą mają widmo oczekującej ich grozy — roku tysiącznego, zagłady równie nieuchwytnej dla ludzkiej wyobraźni i sztuki jak dla nas widmo „końca atomowego", tyle że bardziej nieuchronnie ujętej w ramy chronologii; i ta eschatologiczna aura, w piśmiennictwie wydająca obfitą falę komentarzy do Apokalipsy, w plastyce — częsty temat Sądu Ostatecznego, przejęty później i przez rzeźbę gotycką,

przetrwa długo poza ów rok, działając już niekoniecznie wprost — strachem, ale jakąś wymiennością tego i tamtego świata, obecnością tu na ziemi pozaziemskich ocen.

Z ciężarem wspomnień — strachów i grozą trwającego życia, które wyroją się na kapitelach i mniejszych partiach ornamentacyjnych (nie znajdując wstępu na portale), z widmami sądu i zagłady przed sobą, człowiek tej epoki szuka konstrukcji, która nie tyle pozwoliłaby mu zrozumieć ten świat, ile żyć w nim, zamieszkać w jego sprzecznościach i zorientować je ku niebu. Ani jedne ani drugie nie zwalniają od wysiłku, szukania — każdy swojej drogi, trudu, z jakim budowniczy rozgrywa swoją walkę z przestrzenią bezkształtną, którą podzieli i potnie na bryły współgrające, narastające obok siebie i dla siebie nawzajem i dla wspólnej całości, na słupy i smugi cienia i światła.

To jakby dobrze przyjęta lekcja odpowiedzialności, jaką pociąga za sobą wiara: każdy na co dzień, z siebie, ale i dla innych buduje swój ład i sens, nie czekając gotowych, uświęconych i sprawdzonych wzorów, modelów importowanych z jakiegoś nadrzędnego, ale odległego centrum.

Nie wyklucza to, rzecz jasna, owego naturalnego przejmowania pewnych typów rozwiązań architektonicznych czy pewnych elementów ornamentyki, jakie obserwuje się np. wzdłuż szlaków wielkich pielgrzymek, albo też tych nieoczekiwanych, tajemniczych powinowactw — nieskrępowanej wymiany pomiędzy bezimiennymi twórcami, płynącej ze wspólnych doświadczeń i wizji.

„Na co dzień" to znaczy także — najczęściej nie dla chluby i prestiżu dumnych miast, które chcą nawzajem prześcigać się rozmiarami i bogactwem dekoracji, jak to będzie później z gotyckimi kolosami i gotyckimi cackami późnego stylu „płomienistego" (Do dziś przełamany ogrom katedry w Beauvais pokazują turyście jako symbol ukaranej pychy). Na co dzień — bo codzienne życie małych społeczności, miasteczek, wsi, klasztorów, wymagało swojego scalającego centrum.

Bywały oczywiście i wielkie ośrodki, których siła promieniowania determinowała obraz kultury całej epoki — jak niezachowany cud architektury romańskiej, ogromny kościół opacki w Cluny. Mówią o nim dziś tylko zapisy współczesnych i nieliczne szczątki, m. in. słynne, pełne harmonii i wdzięku kapitele z postaciami wyobrażającymi tony muzyki gregoriańskiej.

Ale bywały też maleńkie kapliczki budowane np. przy kamieniołomach, w których wydobywano kamień na większe budowle sakralne, sanktuaria przeznaczone dla tych, którzy ciosali bloki i nierzadko rzeźbili je na miejscu, i dla towarzyszących im, nierzadko kierujących pracami, zakonników.

Większe czy mniejsze, budowane często w zagubionych dolinach albo na niedostępnych skalnych platformach, w miejscach tak odludnych i niedogodnych, że wybierała je najwidoczniej nie wygoda budowniczego i względy techniczne, ale poszukiwanie miejsca najodpowiedniejszego na oddanie czci Bogu — świątynie romańskie wyrastają z ziemi, na której stoją, i są w nią wrośnięte, „siedzą" w pejzażu, stanowią z nim organiczną całość.

Wyskakująca tak nagle, że niemal czarodziejsko, z równiny Beauce, na wiele już kilometrów przed Chartres, sylwetka jej katedry jest zjawiskiem, zapierającą dech w piersiach niespodzianką. Równie zjawiskowe, spektakularne, chciałoby się powiedzieć — obliczone na efekt — jest rośnięcie w oczach katedry w Senlis, umieszczonej dokładnie na osi drogi biegnącej z kierunku Soissons. Widziane z bliska — Reims, Amiens, Laon są upajającym oderwaniem od ziemi, przyprawiającym o zawrót głowy wstępowaniem w górę, błąkaniem się wśród łuków przyporowych i wychylonych żygulców, w strzelistości i nieuchwytnej pianie ornamentów.

Ale najpiękniejsze kościoły romańskie mają w sobie coś tak prostego i naturalnego, że — odkryte nagle na dnie doliny albo w skalistych gardłach Pirenejów — budzą, chciałoby się powiedzieć, westchnienie ulgi. Budowane bez zachłyśnięcia się własną mocą twórczą, ale z ciepłą myślą o człowieku, nawet gdy są ogromne nie robią wrażenia kolosalnych. Sekret proporcji architektonicznych? Specjaliści mówią tu o oparciu form romańskich na kwadracie, kole i półkolu, figurach najprostszych, najdoskonalszych, o tym, jak formy te od najdawniejszych dziejów ludzkości były podstawowymi symbolami plastycznymi zdolnymi unieść bogactwo treści, które odpowiadają najgłębszym a nieuchwytnym potrzebom człowieka. Jedno jest pewne, że ta świeżość i śmiałość, wynalazczość i bogactwo rozwiązań architektonicznych zaskakuje nas i daje poczucie odnalezionego spokoju, że patrzymy na nie z urzeczeniem i zazdrością.

Na pewno odgrywa tu rolę i asymetria, nie zawsze dostrzegalna, tak jak niedostrzegalna jest asymetria ludzkiej twarzy czy ciała, zamierzona jednak, bo przy oczywistym mistrzostwie technicznym budowniczych, naiwne byłoby kłaść ją na karb nieumiejętności. Zamierzona, ale czy świadoma? Czy tak w pełni świadoma, jak to spotykane często w gotyckich katedrach — cudach świadomych wyliczeń i precyzji — odchylenie prezbiterium od nawy głównej, mające — wedle niektórych interpretacji — symbolizować pochylenie głowy Chrystusa ukrzyżowanego, tak jak podstawowy, sztywno powtarzany, aby nie użyć słowa — powielany — plan nawy głównej przekreślonej transeptem symbolizuje sam

krzyż. Wszędzie tam, gdzie wykładnia symbolu jest jedna, niewątpliwa i sztywna, traci on swoją wielowarstwową głębię i nośność, staje się odpowiedniością racjonalną, gubi zdolność apelowania do tych pokładów świadomości, które trzeba inaczej, nie konstrukcją intelektualną poruszyć.

Asymetria romańska jest asymetrią naturalną. Zdolni do mistrzostwa w innych zakresach, do wyrafinowanej kompozycji i elegancji ornamentu, artyści tego czasu zdają się po prostu nie odczuwać potrzeby symetrii, podobnie jak nie czuli potrzeby układania kolejno, w uporządkowaną całość tematycznych kapiteli, i może właśnie dzięki temu ich budowle, zwłaszcza te nieduże, prowincjonalne i wczesne, wydają się nieraz raczej żywymi organizmami, wyrosłymi z ziemi czy ze skały, niż konstrukcjami. Przesilenie się romańszczyzny w gotyk to nie tylko, na terenie Francji, zapanowanie Północy nad Południem. Z prawdziwym zażenowaniem ogląda się w Bordeaux „klasyczną", nienagannie gotycką katedrę, nasyciwszy uprzednio oczy bogactwem ocalałych małych kościołów romańskich z okolicznych miasteczek i wsi, tak bardzo wydaje się ona tu sztuczna, sztywna, nie wyrosła z tej ziemi a „importowana". I historia zażenowanie to usprawiedliwia.

Jest to również kolejny etap Średniowiecza. Wiara dotąd scalająca świadomość człowieka i scalająca ze sobą społeczeństwa (bo taką właśnie rolę przypisuje jej historia), porządkująca obraz świata — sama z kolei staje się uświadamiana i porządkowana. Naturalna, „ludowa" i powszechna mistyka wcześniejszego średniowiecza (nie mówiąc oczywiście o nurcie mistyki żywym nadal), ustępuje scholastyce; i wiara, i sztuka (dotąd były właściwie jednym) zostają poddane ludzkim strukturom, układom porządkującym zamykane w „summy". Rodzi się system — (teologia scholastyczna) i styl — (gotyk). Symetria bryły architektonicznej, uporządkowanie ale i usztywnienie, ograniczenie bogactwa ornamentyki to wprowadzenie ładu w to, co dotąd było bezładne, zagmatwane i nieuświadomione.

Świadomość ogarnia i podporządkowuje sobie coraz szersze tereny, człowiek staje się świadomy świata i przede wszystkim — siebie. Sztuka wyrzeka się abstrakcyjnej geometrycznej ornamentyki, kombinacji i krzyżowania świata roślinnego, zwierzęcego i ludzkiego, tych form, które poza walorami czysto estetycznymi (a człowiek tej epoki, jak mówią świadectwa współczesnych, był na nie w wyraźny sposób wrażliwy) miały wartość symbolu, mówiły jakby skrótami, przekazywały znaczenia ogólne, ponadnaturalne.

Jeśli pozostają jeszcze szczątki tej dawnej umiejętności, to tracą swoją funkcję, bywają interpretowane niezgodnie ze swoim istot-

nym sensem lub traktowane czysto dekoracyjnie, a więc przypadkowo. Wizja świata i umiejętność jej przekazywania wyradza się w zespół „chwytów", stylistykę, niezrozumiałą już często, zaskakującą, z której sztuka gotyku dość szybko się wyzwoli. Uproszczony, uschematyzowany obraz Boga Apokalipsy powtarzać się jeszcze będzie na gotyckich tympanonach, chociażby w Chartres. Ale i sama postać Sędziego przybiera charakter i skalę coraz bardziej ludzką i towarzyszące mu figury nie są już postaciami spoza granicy czasu. Po bokach portalu stoją teraz ludzie tkwiący w epoce, w prawdzie życia, w prawdzie historycznej, biskupi — budowniczowie kościołów, królowie z dynastii Kapetyngów.

Romańska sztuka Francji, bujna i żywiołowa, wielokształtna — właśnie ona, nie surowa i monumentalna romańszczyzna niemiecka, ani klasycyzująca, niemal zapowiadająca już renesans romańszczyzna Włoch — zestawiona z równie bujnym na terenie Francji gotykiem daje pojęcie o jakimś podstawowym przełomie, który tu miał miejsce.

Nie przypadkiem więc chyba francuski znawca średniowiecza, Henri Focillon, stawia wyraźnie tezę, że sztuka romańska i gotycka nie były formami kolejnego naturalnego następstwa, ale przeciwnie, druga z nich umacniała się kosztem pierwszej i wbrew jej oporowi. Co więcej, że pierwsza korzeniami swoimi tkwi w bardzo zamierzchłych epokach i wywodzącym się z nich porządku, podczas gdy gotyk jest z istoty swojej nowoczesny, przynależny do nowożytności.

„To stwierdzenie — pisze on — znajduje szczególne potwierdzenie w dziedzinie rzeźby. Obraz życia ludzkiego, taki, jaki ukazuje się naszym oczom w katedrach, nie ma w sobie nic, co by nie było w nas samych i czego byśmy nie mogli rozpoznać jako nasze. Podczas gdy rzeźba romańska prowadzi nas w jakiś kraj nieznany, w labirynt metamorfoz, w najbardziej tajemnicze rejony życia duchowego (podkr. moje, A. F.), rzeźba gotycka sprowadza nas do nas samych, i do tego, co w naturze jest zwykłe (podkr. moje, A. F.). Nie mamy poczucia, że dzielą nas od niej całe wieki. Jest zaledwie wczorajsza".

W sztuce romańskiej „życie organiczne nie narzuca istocie, która jest tematem rzeźby, żadnego kanonu... Człowiek w rzeźbie gotyckiej przeciwnie, jest posłuszny zarazem porządkowi architektury, której część stanowi, i rzec by można, prawom biologicznym gatunku, którego jest przedstawicielem. Stoimy wobec jakiejś zupełnie nowej morfologii, której Europa pozostanie, na ogół biorąc, wierna aż do naszych czasów".

Czy nie tu więc pada główna cezura? Czy nie tu rodzi się sta-

jące się celem samo w sobie imitowanie natury, jej kształtów, proporcji i stosunków, ów realizm europejski, który będzie się zwycięsko rozwijał aż do swoich rozpaczliwych XIX-wiecznych szczytów? Czy nie wcześniej, przed renesansem, przyszło to, co miało stanowić o świetności, ale i nieść niebezpieczeństwo sztuce — wierność rzeczywistości, czy już nie w Chartres może, w tych cudownych rzeźbach, które po romańskich „skrótach myślowych", po tych przerzutach od potworności i okrucieństwa do tkliwości i czystego liryzmu, po wirowaniu wschodnich legend i obu Testamentów, magii i codzienności, wydają się jakby trochę za gładkie i za „ładne" i — tak harmonijne, tak zrównoważone, prawdziwe tą prawdą nieco ułatwioną?

Niech mi wybaczą te słowa wszyscy ci, którzy jak ja, przeżyli przed rzeźbionym światem katedry w Chartres chwile zachwytu.

*

Nadmiar świadomości usztywnia, sterylizuje, odbiera płodność. Gdzieś na przeciwnym biegunie niż sztuka romańska, u końca tej drogi, jaką przebiegła Europa w ciągu dziesięciu prawie wieków, stoi Valéry ze swoim *Panem Teste*. Wykwit świadomości i humanizmu, chłodna, zabijająca pycha, czysty intelekt, wąż pożerający sam siebie.

WIDZENIE RAZEM

Za każdym razem, kiedy rzeźbiony portal otwiera nam drzwi na świat sztuki romańskiej, albo kiedy ornamenty kapiteli wprowadzają w tę przedziwną, a jednak nieobcą nam, przygodę duchową, błogosławimy trwałość kamienia. Rzadko zdarza się błogosławić za wierne przetrwanie materię tak kruchą jak płótno lniane, ale stanąwszy przed tzw. „tkaniną z Bayeux", nie pamiętamy już o tym fenomenie trwających przez dziewięć wieków lnianych włókien, wciągnięci w opowieść, która rozgrywa się przed naszymi oczyma.

Rozpięty dokoła dużej sali 70-metrowy pas tkaniny haftowanej ośmiobarwną wełną, przypisywany zgodnie z tradycją żonie Wilhelma Zdobywcy, królowej Matyldzie, opowiada o podboju Anglii techniką przypominającą technikę dzisiejszych komiksów czyli „historii w obrazach". Płyną pod wydętymi żaglami statki o rzeźbionych dziobach, pełne normandzkich wojowników, krążą w obie strony posłowie, toczący rokowania, cwałują konne oddziały, a w przerwach między utarczkami bohaterowie tej filmowej po-

wieści polują z psami i sokołami albo ucztują w zamkach, których mury, zamarkowane tylko linią romańskich łuków nie kryją tych scen przed okiem widza. Nie wiadomo co bardziej podziwiać: ekspresję ruchów wysmukłych uproszczonych sylwetek, zwłaszcza w dynamicznych partiach bitewnych, dekoracyjną umowność drzew, których wężowe gałęzie zaplatają się w jakieś celtyckie plecionki, czy arealistyczną śmiałość doboru barw, zielonych i czerwonych koni.

Ale najbardziej zadziwiające są dwa dodatkowe szlaki — wąskie pasma biegnące wzdłuż całej długości tkaniny dołem i górą, ponad objaśniającymi haftowanymi napisami, zahaftowane w stylizowane ptaki i zwierzęta, istniejące w rzeczywistości i fantastyczne lwy, gryfy, smoki, konne anioły i ludzi — pomniejszone figurki bohaterów tego eposu. Zdają się być na pozór czysto dekoracyjną kompozycją, znaną nam z kapitelów romańskich kościołów wschodnią egzotyczną fauną, często w charakterystycznym dla plastyki tych czasów a wywodzącym się z tradycji wschodnich ujęciu: para bliźniaczych zwierząt lub ptaków zwrócona ku sobie głowami. Stopniowo jednak ten dekoracyjny porządek zaczyna się mącić, pomiędzy zwierzętami pojawiają się normandzkie, puste już łodzie, pojedyncze sylwetki ludzkie, potem całe grupy, łucznicy, konie, a w miarę jak narasta dramatyzm opowieści, wzmaga się i napięcie tego, co jest jakby chórem jej towarzyszącym, lirycznym komentarzem. Wreszcie w końcowej i kulminacyjnej partii, zamęt i groza bitwy pod Hastings, wyrażają się w owych dwóch równoległych planach pełnym ekspresji ciągiem powalonych koni, przebitych włóczniami rycerzy w surrealistycznej wizji rozłożonych na elementy: bezgłowe ciała, odcięte nogi, luźno leżące tarcze, miecze, głowy, wypierają poprzednie motywy dekoracyjne.

Ta szczególna zasada kompozycji — być może, tkaninę rozwijano z wałków, opowiadając kolejno *gesta Wilhelmi* — epicka poetyka opisu, wytrzymana do końca w głównym toku obrazów przy fantastyce, swobodzie wizji, symbolice wreszcie, zepchniętej na owe wąskie towarzyszące szlaki — tłumaczy się przede wszystkim użytkowo politycznym charakterem tego dzieła sztuki. Sięgająca po walor dokumentu historycznego tkanina z Bayeux miała prawdopodobnie cel, jak byśmy dziś powiedzieli, „propagandowy", była usprawiedliwieniem normandzkich najeźdźców.

Po drugie jednak jest to jedno z nielicznych dzieł o tematyce świeckiej, do tego współczesnej, a więc nie nasyconej jeszcze literaturą, fantazją. Stąd jego odmienność zarówno w kompozycji, jak w postawie czy wizji twórczej, na której tle jaśniejsze się staną niektóre ze zjawisk obserwowanych powszechnie w sztuce romańskiej.

Cała ona, będąc niemal wyłącznie sztuką sakralną, obejmuje zarówno strefę ziemską, widzialną, jak i niewidzialną, niebiańską czy piekielną. A raczej nie należy tu mówić o oddzielnych strefach, bo właśnie poczucie jedności świata, jego niezliczonych wzajemnych, istotnych choć alogicznych związków stanowi o odrębności świata romańskiego, do którego dostęp dlatego też nie jest łatwy dla współczesnego człowieka. Rzeczywistość widzialna i niewidzialna jest równie konkretna; i to zarówno dla twórców, jak i dla odbiorców. Wszystko w końcu mówi o podstawowym temacie tej sztuki, Stwórcy tego, co widzialne i niewidzialne, *visibilium omnium et invisibilium,* i stworzeniu — Naturze — która Mu daje nieustające świadectwo.

„Sprawić, aby dla oczu wiernych stało się widzialne nawet to, co jest niewidzialną częścią stworzenia — boskość, dobre i złe duchy — oto zadanie, przed którym stoi artysta epoki romańskiej. Odpowiadała ona dokładnie jego wewnętrznemu powołaniu. I tu jest przyczyna sprawiająca, że wszystko, co się dzieje na tympanonach a potem na całych fasadach, na powierzchni fryzów i kapiteli, na malowanych ścianach i stropach, składa się na jedno ogromne widowisko, w którym zawsze obecne anioły, schodzące z wysokości nieba, i nieuniknione demony wydostające się z głębokości piekła, mieszają się z ludzkimi aktorami. Nie na trzech płaszczyznach estrady gotyckiego misterium lub barokowego dramatu, ale z nadrzędną swobodą zgromadzone obok siebie, powiązane wzajemnie, w zamęcie jednej i tej samej dla wszystkich sceny".

Niech mi będzie wybaczony ten przydługi cytat ze wspomnianego już wcześniej Marcela Pobé, znajdujemy tu jednak nie tylko obrazowe ujęcie tego, co na pierwszy rzut oka wydaje się chaosem, ale jest nim tylko pozornie. Porównanie stanowiska tego znawcy sztuki romańskiej z postawą jego wybitnego i zasłużonego poprzednika — Henri Focillona — mierzy całą długość drogi, jaką przebyło współczesne rozumienie tej epoki.

Focillon nie tai, że sztuka, a ściślej rzeźba romańska, obfitująca w monstrualne zjawy, wizje i tajemnicze abstrakcyjne znaki jakby jakiegoś zaginionego już języka, jest dla niego w pierwszym zetknięciu czymś dalekim i obcym, a jej zasady kompozycji i obrazowania — niepokoją i wprawiają w pomieszanie. O ile rzeźba gotycka wydaje mu się tak bliska, że niemal — w pewnym sensie — współczesna, bo rozpoznaje w niej bez trudu niedawną przeszłość prowincjonalnych miasteczek i wsi, bo święci mają nieraz twarze zapamiętanych z dzieciństwa rzemieślników (tak i Proust kucharkę Franciszkę i chłopca od piekarza wywodził instynktownie z rodu tych portalowych postaci) — o tyle od sztuki

romańskiej, od jej koncepcji świata, człowieka i życia zdaje się go dzielić przepaść. Pomiędzy ładem samej architektury i chaotycznym bogactwem rzeźby, pomiędzy racjonalnymi regułami, jakimi kieruje się budowniczy romański, i ikonografią, która pokazuje nie tylko Boga przemienionego w człowieka, ale i niekończące się przemiany człowieka, w płynności form zwierzęcych, roślinnych i geometrycznych zatracającego prawie swoją ludzkość — widzi szczególną sprzeczność.

I właściwie godzi się z nią dopiero głęboka analiza form, wywodząca je z trzech również formalnych tendencji. Dostosowanie czy wprost wpisanie obrazu w ramy, jakie rzeźbie przeznacza architektura, użycie schematów geometrycznych w traktowaniu postaci i całych kompozycji, wreszcie ornamentalność rzeźby, formująca żywe kształty na podobieństwo podstawowych motywów dekoracyjnych — oto trzy zasady tłumaczące obcość i dziwność rzeźby wczesnego średniowiecza a zarazem zasady, których zastosowanie musiało wyprzeć zasadę prawdopodobieństwa czy „realizmu".

Te niezmiernie ciekawe obserwacje, pozostając na płaszczyźnie formalnej, zdają się jednak nie dawać klucza do tego wniknięcia w intencję i aurę tej sztuki (a to jest bodaj warunkiem pełniejszego zrozumienia), jakie przejawia się w cytowanym stanowisku M. Pobégo. Nie tłumaczą również faktu, który i w ich autorze budzi już pewne wątpliwości — dlaczego mniej więcej z końcem XII wieku sztuka europejska odchodzi od tych zasad, a wkracza na drogę poszukiwania przede wszystkim podobieństwa z modelem, dokładnego kopiowania?

W podobny sposób można oczywiście wiele tłumaczyć wpływami Wschodu, m. in. typ ówczesnej ikonografii postaci Chrystusa — tę nadludzką potęgę bijącą z twarzy opisywanego poprzednio Chrystusa z Moissac, ale dlaczego w następnych okresach sztuka europejska tak się na te wpływy i kontakty ze Wschodem (trwające przecież nadal, chyba nawet nasilające się w czasie wypraw krzyżowych) uodporniła? Pomiędzy hellenizującą sztuką wczesnego chrześcijaństwa a gotykiem, pomiędzy Dobrym Pasterzem z katakumb a postacią „Le Beau Dieu" z Amiens — okres rzeźby romańskiej jest krótkim i dość szczególnym wyłomem w śródziemnomorskim nawyku plastycznym (nie obejmującym nielicznych tylko, bardzo oryginalnych indywidualności), łączącym pojęcie boskości z harmonijnym pięknem młodzieńczej twarzy, nawyku, który z czasem wyrodzić się miał w przesłodzone, różowe obrazki odpustowe.

Sprawa jest zresztą szersza i dotyczy także świata ludzkiego. „Ten sam geniusz epicki — pisze Focillon — te same legendarne

dysproporcje, ta sama nad-ludzkość, charakteryzują w tejże epoce często na tym samym terenie, wielkie czyny rycerskie wysnute z pamięci albo z wyobraźni ludów zachodnich".

Sprawa przyjęcia lub nie przyjmowania wpływów jest — jak mówiliśmy — przede wszystkim sprawą ich odpowiedniości, zapotrzebowania na nie i nie wpływy dostarczą wytłumaczenia specyfiki sztuki romańskiej. Dopiero połączone ze zbadaniem wpływów studium myśli europejskiej, zarówno postępującej w ciągu średniowiecza racjonalizacji wyobrażeń religijnych i narodzenia teologii jako dyscypliny, jak i studium powiązanej na pewno z historią społeczną i ekonomiczną myśli niezapisanej w traktatach filozoficznych — atmosfery epoki, dałoby tu może wyjaśnienie.

Pozostawiając te problemy badaniom historycznym zanotujmy tylko, że budzi wątpliwości utożsamianie przez Focillona dialektyki myśli średniowiecza i tego, co nazywa „dialektyczną grą form plastycznych", przekonanie o tym, że „scholastyka tej epoki i sztuka dekoracji kościołów pozostają w równym stopniu pod wpływem filozofii abstrakcyjnej i że z kombinacji myślowych zarówno jednych jak drugich (tj. filozofów scholastyków i rzeźbiarzy — przyp. A. F.) — purystów w służbie bezinteresownej logiki, rodzą się eleganckie formalne meandry".

Czy nie jest przeciwnie, czy to właśnie nie wiara wyznaczająca sztukę tej epoki, prymitywna, nieuświadomiona sobie samej do końca i nieujęta jeszcze w formy „pobożności" nie zdążyła się poddać dyscyplinie logicznie rozumującego umysłu, który dopiero pod koniec Średniowiecza wyda spoisty system — imponującą konstrukcję intelektualną o typie summy?

Czy nie jest właśnie wyrazem tego przełomu krytyka rzeźby romańskiej, jej rozwichrzonego bogactwa, alogicznych, niepojętych dla umysłu związków, jaką podjął Bernard z Clairvaux mówiąc o odrażającej śmiesznej aberracji tej sztuki, o jej *ridicula monstruositas*? Był to zarzut postawiony konkretnie niezachowanemu dziś wspaniałemu kościołowi przy opactwie w Cluny.

W epoce sztuki romańskiej wiara i wiedza nie zostały jeszcze rozgraniczone. Objawienie, rzeczywistość doświadczana zmysłami, fantastyka — sąsiadują ze sobą, zmieszane, na jednej płaszczyźnie. Chronologia nie jest żadną przeszkodą — i sceny ze Starego Testamentu sąsiadują ze scenami z Ewangelii, postacie legendarne z modelami współczesnymi. Liryzm, wzniosłość, zachwyty świętych mieszają się z groteską, okrucieństwem i makabrą. Realia rzeczywistości, prace w polu i w warsztacie — z fantastyczną florą i fauną. Nawet tam, gdzie układ zewnętrzny — zdaje się nam — powinien narzucić jakąś kolejność: w ciągu kapiteli bie-

gnących dokoła klasztornego dziedzińca kolumn, panuje ta sama zaskakująca nas dowolność. To, co powinno być połączone — zostało właśnie oddzielone, to, czego skojarzenie najbardziej zadziwia — jest właśnie zbliżone. A zarazem to, co niepodobne, skłócone, w paradoksalny sposób stanowi całość, która musiała być czymś naturalnym dla twórcy i współczesnego odbiorcy, ale przemawiającą i do nas.

O tym, co usprawiedliwia takie właśnie zasady kompozycji, o widzeniu wszystkiego na jednej płaszczyźnie, była już mowa wyżej. Przy tym, mówiąc o „widzeniu" należy przez to rozumieć nie tyle świadome zrównanie czy ustawienie myślowe na jednym planie, ale instynktowne przeżywanie razem. U podstaw sztuki romańskiej leży niezwykle silne przeżycie obecności, wszechobecności boskiej i nieustająca potrzeba odnoszenia wszystkiego do Tego, który jest początkiem i końcem, chwalenia Go i wypowiadania na wszystkie sposoby. „Z pełności serca usta mówią"; i z tej pełności mówiły dłonie romańskich artystów. Ta intensywna aura uczuciowa stanowi o jedności niezgodnych ze sobą, na pozór przypadkowo zestawionych elementów.

Przypadek nie jest tu wystarczającym tłumaczeniem. To, co nam wydaje się układać w dowolny ciąg nasuwanych fantazją wyobrażeń, było być może przejawem innej, nierozszyfrowanej przez nas logiki, albo co najmniej wynikiem realnie istniejących dla twórcy, z nieodpartą siłą nasuwających się skojarzeń.

Zresztą i w porządku już racjonalnym zasada „jedności czasu i miejsca" w plastyce stosunkowo późno zapanowała wszechwładnie, będąc konsekwencją ambicji dokładnego kopiowania rzeczywistości.

Nie mówiąc już o dozwolonym tradycją jakby „relikcie" dawnej wielopłaszczyznowej kompozycji — postaciach donatorów klęczących w dole obrazu, postaciach z innej ery, z innych miejsc, czasem nawet ujętych w innej poetyce, uprzytomnijmy sobie choćby fragment jednego z obrazów Boscha — słynnego *Wozu siana*.

Ten malarz, który tworząc w końcu XVI wieku, tkwił częściowo w średniowiecznej, moralistycznej problematyce, przyjmował także symboliczny język wieków średnich i komponował niektóre ze swoich obrazów na zasadzie czasowego i przestrzennego współistnienia odrębnych tematów i scen. Wiąże je jednak ze sobą, po dokładniejszym wejrzeniu w ten dziwaczny chaos, określony ład, łatwiejszy już dla nas do uchwycenia niż tajemniczy ład sztuki romańskiej, jak się zdaje — logiczniejszy, choć niekoniecznie bardziej sugestywny. Współcześnie, na jednym płótnie przedstawione sceny są bowiem, jak się okazuje, ułożone w porządku zarówno chronologicznym jak i określonej hierarchii.

Na pierwszym planie omawianego bocznego fragmentu widzimy kuszenie Adama i Ewy przez węża o kobiecym torsie, poniżej dalszy akt dramatu — wygnanie z raju przez anioła z ognistym mieczem, powyżej zaś akt wcześniejszy — stworzenie pierwszej kobiety, którą Stwórca w pontyfikalnych szatach i z długą białą brodą wydobywa z boku Adamowego. Przesuwając jednak wzrok jeszcze wyżej widzimy w górnej części obrazu rozgrywający się na tle nieba dramat wcześniejszy, ale ściśle spleciony z historią pierwszych ludzi, będący jej nie tylko antecedencją, zapowiedzią, ale i genezą. Szatan — wąż z rajskiego ogrodu jest bowiem jednym z tych owadzio-jaszczurczych stworów — strąconych duchów, których drobne ciemne sylwetki wypełniają gęstymi rojami przestrzeń pomiędzy niebem a ziemią. Wyżej, ponad nimi, sceny jeszcze wcześniejsze — walki duchów jasnych ze zbuntowanymi, a jeszcze wyżej tron boski wśród chmur i Stwórca z kulą ziemską w ręku. W samym zaś centrum obrazu, dokładnie poniżej tronu boskiego, ale już na ziemi, wznosi się tajemniczy i dziwaczny kształt, symbol jedności górnej i dolnej strefy — święta góra, której wierzchołek wskazuje ku niebu, i z której spływa strumień, symbolizujący prawdopodobnie wodę chrztu, łaskę, odkupienie, odnowienie oblicza ziemi.

Wróćmy jednak do sztuki romańskiej. Czy w jakimś sensie nie jest ona właśnie dla nas, ludzi XX wieku, bliższa niż wspomniane, uporządkowane już logicznie ale jeszcze o kompozycji nakładającej warstwy czasu i przestrzeni na jedno płótno — dzieło Hieronima Boscha? Nie próbując bynajmniej zawracać historii wstecz i wahając się przed wypowiadaniem ocen wartościujących, możemy jednak stwierdzić, że nasze doświadczenia sztuki współczesnej, z surrealizmem na czele, zwracają nam w pewnym sensie umiejętność patrzenia na sztukę wcześniejszego średniowiecza, abstrakcyjną, alogiczną, stosującą szeroko zasadę symultaneizmu.

Czy nie rozpoznajemy w tej sztuce tak nam bliskiej, tak charakterystycznej np. dla dzisiejszej poezji zasady swobodnego kojarzenia? Czy nie kusi nas myśl rozszyfrowywania tamtych kamiennych majaków narzędziami psychoanalizy?

Czy nie pociąga nas to, co może miało jakąś określoną przyczynę, ale dziś jest dla nas tylko efektem zaskoczenia — jak ta, jedna tylko kolumna w klasztornym arkadowym dziedzińcu St. Bertrand-de-Comminges, w odróżnieniu od wszystkich innych, smukłych i gładkich, szeroka i rzeźbiona, tworzą ją bowiem dwie zrośnięte ze sobą postacie Apostołów, jak kariatydy podtrzymujących głowami rzeźbiony kapitel? Nic temu jednemu akcentowi nie odpowiada, nic go nie równoważy, nie wiemy dlaczego jedna

tylko kolumna wyłamuje się z ogólnego rytmu, ani też — dlaczego ta właśnie?

Nieraz, wspominając wzniosłą, nieziemską już trochę doskonałość gotyckich katedr, a stojąc przed romańskim naiwnym portalem, czy topornie rzeźbionym kapitelem powtarzamy słowa współczesnego poety: „...bo jeszcze wyżej jest niedoskonałość”.

BLISKI ŚWIAT SYMBOLÓW

O 50 km na północ od Poitiers spokojne, ale bynajmniej nie senne miasteczko St. Savin-sur-Gartempe szczyci się posiadaniem kościoła przy dawnym opactwie, którego bogactwo w pewnym sensie dorównuje bogactwu kościoła Notre-Dame-la-Grande w Poitiers. O konkurowaniu z nią w obfitości dekoracji zewnętrznych nie może być oczywiście mowy, bo ta XII-wieczna budowla jest najświetniej ozdobioną romańską świątynią Francji, gdzie na fasadzie nie pozostawiono prawie jednego kamienia, który nie byłby rzeźbiony.

W zestawieniu z tym oszałamiającym (a jednak harmonijnym) nadmiarem, z wymyślnie stożkowatymi szczytami wież i wieżyczek, które ich kamienna rosochatość upobadnia do ogromnych szyszek, bryła kościoła w St. Savin, wcześniejszego o stulecia, uderza umiarem i prostotą. Wzajemne proporcje głównej nawy, niskich czworokątnych wież, prezbiterium obsiadłego promieniście półokrągłymi bocznymi kaplicami, nie dają wrażenia ogromu, zwłaszcza jeśli się patrzy na nie od strony średniowiecznego mostu na zarosłej zielenią rzece Gartempe. A przecież jest to największy z zachowanych do dziś kościołów francuskich XI wieku. Ale wchodząc do wnętrza, a zarazem w dół (bo powierzchnia posadzki jest poniżej powierzchni ziemi) nie mamy już wątpliwości co do ogromu świątyni, a wysokość głównej nawy porywa wzrok ku górze.

Od tego momentu zaczynamy mieć niemal żal do budowniczych za te rozmiary, bo tam w górze, bardzo wysoko, na całej długości gładkiego, bo bez poprzecznych pasów i wyokrąglonego niby beczka, kolebkowego, jak mówią specjaliści, sklepienia ciągną się dwa pasma fresków — jeden z najświetniejszych zespołów malarstwa ściennego tej epoki. Pierwsze, co fascynuje, a nawet odwraca uwagę od bardzo pięknych kapiteli, szczególnie wyrazistych w rysunku, bardziej linearnych i mniej niż inne stłoczonych — to gama kolorów tego sufitu, wytwornych, matowych, utrzymanych w jednej tonacji bez gwałtownych efektów kontrastu. Są to charakterystyczne dla romańskiego malarstwa zachodnich prowincji Francji głównie złotawe, brunatne i czerwo-

nawe ochry, głęboka zieleń, dużo bieli i czerń. Potem, o ile odległość na to pozwala, zaczynają przemawiać poszczególne sceny Starego Testamentu.

Oto pełne dynamizmu przejście przez Morze Czerwone; wzdragające się konie przysiadają na zadach i unoszą w górę przednie kopyta i w tym samym odruchu grozy głowy ludzi odchylają się do tyłu, niemal prostopadle do szyi, tworząc poziome faliste linie, jakby odpowiednik skośnej falistości ustępującego morza. Oto wręczenie kamiennych tablic Mojżeszowi: białowłosy prorok jest prawie intruzem, przybyszem z innego, ludzkiego świata, w tej kompozycji ukazującej Boga w majestacie, tak jak go przedstawiały dawne mozaiki — na tle złotej, migdałowego kształtu mandorli, wpisanej dodatkowo w prostokątne ramy, z czarnym kręgiem aureoli i zielonym czworokątem (symbolizującym ziemię) pod stopami. Oto abstrakcyjna wizja stworzenia słońca i księżyca: stojący z boku, wśród fantastycznych, niczego w przyrodzie nie przypominających drzew, Stwórca zawiesza dwa kręgi — jak dwa medale — z twarzą słoneczną i księżycową na wielkim kręgu — niebie, ozdobionym wzdłuż obwodu geometrycznymi gwiazdami. Oto wreszcie Bóg błogosławiący Noego: łagodna a tajemnicza i pełna powagi twarz o falistej linii ust i faliście pobrużdżonym czole, postać w fałdzistej szacie, cała w owalach i miękkich łukach. Świadomie powiększone, długością równe twarzy dłonie, niosą pojednanie.

We wszystkich kompozycjach na sklepieniu, i w kruchcie, gdzie tematem jest Apokalipsa, i w krypcie, ta sama wyrazista kreska obrysowuje płaskie barwne plamy nie kusząc się o złudzenie trójwymiarowości, ale na swój sposób, umownie, zaznaczając wielość planów, ta sama skłonność do abstrakcji, dekoracyjnych, nieraz geometrycznych uproszczeń, nie dbająca o prawdopodobieństwo szczegółów, wydobywająca uczuciową lub pojęciową istotę rzeczy.

Wspomniane tu tendencje nasilają się w malarstwie romańskim bądź tam, gdzie albo sam temat skłania do wysokiego stopnia abstrakcji, bądź poza-europejskie wpływy popychają twórców do rozwiązań zupełnie oryginalnych, stanowiących jakby boczne, ale jakże ciekawe odgałęzienie malarstwa romańskiego. Ścienne malowidła hiszpańskiej Katalonii dostarczają tu chyba najbardziej znamiennych przykładów jak np. postaci aniołów i ewangelicznych symbolów wpisane w zachodzące na siebie kręgi z San Clemente w Tahull. Ciężkie, niemal kwadratowe twarze o za dużych, mięsistych nosach, skupionych oczach i niskich chłopskich czołach tworzą w sumie ten typ pięknej brzydoty, na którą bardzo długo przyjdzie nam czekać w anielskich twarzach. Nieprawdopodobnie długie i wąskie dłonie wskazują jakiś nieokreślony punkt

gestem wtajemniczenia, albo mocnym uchwytem ujmują łapę lwa, ogon symbolicznego byka. Kark i ludzka niemal głowa tego ostatniego, lwia grzywa, fałdy szat zostały potraktowane jako zespoły form geometrycznych, linii równoległych, płaszczyzn zamkniętych grubym konturem. Drobne równoległe prążki na obramowaniach-kręgach odbierają kompozycji statyczność: koła, w których postacie są zamknięte, zdają się wirującymi obręczami — może symbolem kosmosu, może niepowstrzymanego biegu czasu, może powrotności przemian, pór roku, dnia i nocy, śmierci i życia. Ale najbardziej zaskakującym szczegółem, choć nie natrętnym, może nawet nie zauważonym na pierwszy rzut oka, są pojedyncze ludzkie oczy — uproszczony zarys oka — rozsiane w najbardziej nieoczekiwanych miejscach: na dłoniach nie wiadomo do kogo należących a wysuwających się spod skrzydeł, na zadzie byka, na całym ciele lwa... I znów nie wiadomo, czy to może wszechobecne w całym wszechświecie powtórzone Oko Opatrzności, czy oczy, którymi stworzenie, każdą cząstką swojej materii spogląda w oblicze Stwórcy.

Nie wiadomo — na szczęście. Gdyby językiem symboli, stworzonym (choć poszczególne symbole istniały we wszystkich stylach i wszystkich epokach) i doprowadzonym do szczytów wyrazistości w sztuce romańskiej rządziły logiczne prawa, przypisujące niezawodnie danemu obrazowi daną treść — język ten nie byłby już zdolny do wyrażania tego, co się do końca wyrazić nie da.

I tak, jak pokusą stojącą przed człowiekiem jest chęć wyrażenia świata we wszystkich jego zawiłościach w słowach, a zatem w pojęciach, tak rownież kusi go wyrazić do końca tajemnice świata w obrazach-symbolach. Wyrazić do końca to znaczy zrozumieć, poddać go sobie, zamknąć w stworzonych przez siebie strukturach myślowych, dopasować zatem do swoich dymensji. Będzie to zatem świat na miarę człowieka, zafałszowany odrzuceniem tego wszystkiego, co go — na aktualnym szczeblu rozwoju czy z natury swojej — przerasta.

Sztuka romańska nie wzywa odbiorcy do zrozumienia symbolów, ale do ich przeżycia, co nie znaczy wyłącznie odczucia. Pogrążając go w intensywnej aurze, która jest jakby tkanką splecioną z wielu różnorodnych włókien, uczy go pewnych prawd (a zatem apeluje do zrozumienia) ale po to, by mu kazać je przeżyć. Na ową aurę składa się zaś łączne działanie nie tylko poszczególnych dziedzin sztuki sakralnej, ale i tła naturalnego, w którym umieszczano świątynię, i w czym ludzie tej epoki zdają się celować.

Dla nas, tkwiących w innej aurze i w innej cywilizacji, warunkiem wejścia do tego odległego świata jest nie tylko świadoma wola czasowego przeniesienia się w jego granice za cenę rezygna-

cji z otaczających nas nawyków, ale i otwarta — nie wahajmy się nawet powiedzieć — pokorna — jego ciekawość.
Zwłaszcza że mimo tej odległości miejsce, jakie w naszej kulturze przypada symbolom, jest wcale niemałe. Zdaniem autorów pasjonującego dzieła pt. *Wprowadzenie w świat symbolów* (Gerard de Champeaux, Dom Sebastien Sterckx OSB, *Introduction au monde des symboles,* Zodiaque 1966) jesteśmy świadkami tego, jak nasza kultura coraz bardziej staje się „kulturą obrazu", a z drugiej strony pomiędzy obszarami przypadającymi coraz bardziej wyspecjalizowanym naukom powstają jakby puste miejsca — luki, które trzeba wypełnić. Wypełniają je po części właśnie symbole, obrazy o niedookreślonej zawartości myślowej, nasycone intensywnie treściami uczuciowymi, wspólne szerokim kręgom odbiorców.
Funkcjonują one w życiu umysłowym elit i w codzienności najszerszych mas, odwołuje się do nich zarówno polityka jak reklama przemysłowa. Zafrapowana tym zjawiskiem socjologia poświęca mu niemało uwagi, a antropologia kulturowa próbuje stwierdzić mechanizm ich powstawania i funkcjonowania w społecznościach pierwotnych. Można by niemal mówić o „modzie" na mity i symbole, gdyby nie to, że mody są w jakimś sensie odbiciem potrzeb, rodzą się z nich i jakoś je, czasem naiwnie, czasem perwersyjnie, albo po prostu naskórkowo — wyrażają.

Istnieje więc także m. in. potrzeba — może w obliczu zagrożenia, a może tylko w odpowiedzi na szalone tempo przemian, na zanikanie dawnych bliższych naturze form — jakiegoś jakby podsumowania, całościowego spojrzenia na dzieje ludzkości, prześledzenia tego, co towarzyszyło gatunkowi ludzkiemu od czasów kamienia do czasów naszych, które poeci nazwali czasem pogardy albo złomu żelaznego, i co przetrwa, chcemy w to wierzyć, w czasy nadchodzące, z trudem torującej sobie drogę, ale nieodwracalnej jedności.

Może ta właśnie potrzeba odbija się w antropologii kulturowej rozwijającej się pośpiesznie, zachłannie polującej na rzadkie już relikty społeczeństw pierwotnych, naturalnych. Nie wiadomo, czy pośpiech ten wynika z obawy, że i te ostatnie oazy, tereny obserwacji antropologicznej zaginą pochłonięte falą rozlewającej się, uniformizującej cywilizacji, a sama ona, antropologia, jako nauka, ma przed sobą już niedługi okres życia, bo z braku terenu i obiektu obserwacji naukowej będzie się z czasem musiała stać jedną z gałęzi jakiejś ogromnej „nauki o człowieku". (O tych perspektywach *antropologii mówi się dziś zupełnie poważnie, p. Histoire de l'antropologie*).

Czasami wydaje się, że to niepokojący bilans, jaki dokonywa obecnie nasza aktualna cywilizacja, skłania uczonych do szukania

wśród społeczności i grup pierwotnych jakichś struktur, układów, których tajemnicę dawno zaprzepaszczono, jak ową tajemnicę na szafir i czerwień średniowiecznych witraży, a które dawały niegdyś człowiekowi normy życia, a może nawet poczucie harmonijnej przynależności do materialnego i niematerialnego świata.

Z podobnymi uczuciami, być może, zwracamy się dziś do romańszczyzny. Kiedy sztuki plastyczne zdają się posuwać abstrakcję do i poza granice ludzkiej wytrzymałości na chłód i okrucieństwo samej formy, kiedy w literaturze stosunek pomiędzy słowem a rzeczą skomplikował się do tego stopnia, że staje się ona nie tyle słowem wyrażającym, ile rozważaniem o wyrażaniu słów — zwracamy się do sztuki, gdzie wszystkie cieszące oczy albo budzące grozę formy z n a c z y ł y, ale nie troszcząc się o to, j a k to się dzieje.

Ludzie, zwierzęta i rośliny, ciała niebieskie i ornamenty geometryczne tej sztuki żyją na pozór swoim życiem, należą do naszego widzialnego świata. Ale w rzeczywistości zostały przywołane dlatego, że wyrażają przyczynę wszelkiego życia, Byt sam w sobie. Stają się w pewnym sensie przeźroczyste, widać go poza nimi. Zacytujmy raz jeszcze współczesnego historyka sztuki:

„Wszystko, co istnieje w świecie — i to jest ta wielka nauka, w którą wsłuchuje się artysta epoki romańskiej — przedstawia w gruncie rzeczy jeden tylko obraz — boskiej potęgi; wszystko jest więc tylko symbolem tego, czym jest i jak działa Bóg. Sam wszechświat, całość jego zjawisk stanowi tylko jeden ogromny symbol najwyższego majestatu".

Bezpośrednim tego wynikiem jest usunięcie w cień twórczej osobowości artysty, który nie chce przesłaniać tego, co z jego dzieła ma odczytać patrzący. Jego jednostkowy głos jest niepotrzebny tam, gdzie mówi zgodnie i na wyścigi wszelkie stworzenie, a to, co przez tyle wieków przywykliśmy traktować jako walor dzieła sztuki — indywidualne piętno, jakie kładzie na nim artysta — było w tej epoce czymś zupełnie wtórnym i nieistotnym.

Entuzjaści sztuki średniowiecza w procesie „rehabilitacji" tej epoki podnoszą m. in. sprawę jej „humanizmu". Człowiek jest w niej ukazany, mówią, wraz z tym wszystkim, co go kształtuje i tworzy z nim całość: naturą i warsztatem pracy, pięknem ciała czy kalectwem, z nędzą i wielkością swojego losu. I rzeczywiście, w zestawieniu z wyizolowaną i wyidealizowaną rzeźbą antyczną, jest to sztuka bardziej ludzka. Ale czy można mówić o jej humanizmie, skoro tym terminem przyjęliśmy raczej określać narastające, chyba właśnie od gotyku począwszy do naszych czasów, umieszczanie człowieka w centrum świata, mierzenie jego miarą?

Humanizm w potocznym pojęciu i tak jak go nam ukazuje historia, wiąże się jednak z homocentryzmem. Sztuka romańska zaś była od tego daleka.

Ona jedna — o czym była już mowa wyżej — dbała o to, aby Boga w swoich wyobrażeniach nie upodabniać zbytnio do człowieka. Nawet Bóg wcielony — Chrystus, jest w ikonografii romańskiej Stwórcą, Prawodawcą i Sędzią, Pantocratorem i Chronocratorem w otoczeniu symbolów — a więc znaków, które w właściwy sobie sposób wyrażają to, co przekracza rzeczywistość naturalną. Zauważmy, jak z biegiem stuleci te atrybuty jego istoty (złota mandorla, symbole ewangelistów, ugwieżdżone sklepienie niebieskie, znaki Zodiaku symbolizujące bieg czasu, wyobrażenia miesięcy czy godzin) ustępują miejsca akcydentalnemu pejzażowi czy wnętrzu, ukazującemu daną chwilę, daną okoliczność, a nie istotę tego, „który jest". Zauważmy dalej, jak coraz częściej sztuka poprzestaje na odtwarzaniu ludzkich tylko losów Boga wcielonego, jak rozrasta się tematyka Nowego Testamentu, jaką „karierę" robi temat Narodzenia, moment, kiedy Bóg jest najbardziej człowiekiem, niemal nie człowiekiem jeszcze, bo świadomością dopiero się budzącą — dzieciątkiem.

Rzadko tylko stosunkowo śmiałość Michała Anioła sięgnie po temat Stworzenia i Sądu Ostatecznego, gdzie Stwórca pozbawiony właściwej dawnym ujęciom hierarchii, w jednej, realistycznej, antropomorficznej perspektywie, zagubiony zostanie w tłumie ludzi, Sybilli, proroków. Kaplica Sykstyńska, zwłaszcza oglądana po wnętrzach romańskich kościołów, ozdobionych malowidłami, mimo piękna swojego kolorytu i poszczególnych fragmentów wydaje się zarazem pozbawiona głębi i niespokojna, a całość jako kompozycja budzi wrażenie niedosytu i zawodu. Nie wystarczy być genialnym artystą, jeśli język plastyczny własnej epoki, w którego obrębie porusza się tworzący artysta, chlubiąc się wiernym odtwarzaniem rzeczywistości widzialnej, zatracił umiejętność wyrażania tego, co niewidzialne.

Nasza epoka, przemawiająca zarówno w nauce jak różnych dziedzinach sztuki językiem abstrakcji, odzyskuje zdolność do odczytywania romańszczyzny. Inna jest geneza tego języka abstrakcji i wszelkie nie tylko utożsamianie, ale wyszukiwanie ścisłych powinowactw, byłoby ryzykowne. Można chyba natomiast mówić o tym, że wykształcona wysokim stopniem abstrakcji w dzisiejszej sztuce wrażliwość współczesnego człowieka może próbować przeniknąć wymowę sztuki romańskiej, która wyrażała swój wieczny, wykraczający poza rzeczywistość widzialną, abstrakcyjny temat — stwórczą, niematerialną energię.

Aleksandra Olędzka-Frybesowa

LISTY O NADZIEI

I

Piszesz, iż wiosna jest najsmutniejszą porą roku, w której bujnie rozkwita to, co ma zginąć. Przypominam sobie zaraz refleksje pewnego grabarza:

„Żyję z dnia na dzień i prawie codziennie kopię grób.
Dziwicie się, że mogę tak żyć.
A czy ktoś z was robi inaczej?”

Świeżość zwiędnie, nowość wkrótce się postarzeje — szczególnie poeci lubią tę melodię. Już w starożytności wyobrażano sobie czas jako pierścień lub jako koło ruchome. Stąd Bóg Parmenidesa JEST TERAZ, to znaczy zawsze w pełni czasu wiecznej teraźniejszości. Chwile ludzkiego życia to tylko atomy owej wieczności, atomy rozbijane permanentnie na tak i nie. Jesteśmy, lecz równocześnie nie jesteśmy... Później zaczęto wyobrażać sobie czas jako linię prostą wiodącą do Wszystkiego lub też do Niczego. Taki obraz niepokoi wielu świadków i uczestników przemijania. Niejeden z nich wykrzyknąłby chętnie: „O czasie, ty prosta linio, zatrzymaj się i zegnij do powrotu, bo inaczej poleci po tobie rozum nieokrzesany w nieskończoność i niedoskonałość.”
Zdziwienie ogarnia nas, gdy postawimy sobie dostatecznie jasno pytanie o tak prostą i powszednią, a ciemną i głęboką sprawę: co to jest chwila ludzkiego życia? co ona znaczy? Wydaje się nam z jednej strony, że już jest, a jednak jeszcze jej nie ma; z drugiej strony, że już minęła, a jednak jeszcze jej nie ma. Jedynie na przeszłe i przyszłe chwile padają promienie światła i to skąpe. Sama chwila teraźniejsza, przeżywana aktualnie zanurzona jest w mroku. W niej tkwi istota człowieka ciągle jeszcze niezrealizowana, niedokończona.
Jakże często wydaje się nam, że skoro zasłonięty jest początek i koniec dla naszych skończonych oczu, to patrząc rozpoznamy choć k i e r u n e k przepływającego ruchu... Wybaczysz chyba, że tak się zapędziłem. Piszesz, iż istotą człowieka i czegokolwiek jest zmiana, przemiana. Ma to być najradykalniejsze człowieczeństwo, świadome swojego Niespełnienia. Z dążeń do uniwersalnego spełnienia, do zaspokojenia wiecznego nienasycenia, z augustyńskiego *cor inquietum* wywodzisz religijność. Tu zbliżasz się do moich przemyśleń, ale wyciągasz „metafizyczne” wnioski. Powiedziałbym, że niedostatek, głód ogólnie pojęty, jest przede wszystkim oliwą

w lampie ziemskich dziejów. Cały nasz świat nie jest tym, czym jest, ale raczej zbiorem otwartych możliwości. Możliwość trzeba nam rozumieć w dwojakim sensie: raz jako możność, potencję zawartą w aktualnych tendencjach ludzkich działań, raz jako ewentualną przyszłość. Oba pojęcia potencji i ewentualności są ściśle ze sobą powiązane. Powiemy, iż w przeszłości jest zawarta *in potentia* aktualność i przyszłość. Najbardziej czysty charakter możliwościowy wykazuje śmierć. Jest to najbardziej nam właściwa, ludzka możliwość, nieprześcigniona przez inne możliwości, pewna zupełnie, lecz nieokreślona czasowo.

Wracajmy jednak do Twojego listu: „Tylko przeszłość możemy rozumieć, a aktualność jedynie przeżywać. A co z przyszłością?"

To prawda, że to, co potencjalne, jest często nieuświadomione. Ale czy nie istnieje coś takiego jak nadzieja?

Oto jak zwraca się do niej poeta niemiecki Fryderyk Hölderlin: (przekład Mieczysława Jastruna)

DO NADZIEI

Nadziejo! jasna! dobrotliwa, skrzętna!
Ty, co nie gardzisz domem, gdzie płaczą w żałobie,
I chętnie usługując, szlachetna, pośredniczysz
Między ludźmi i potęgami nieba.

Gdzie jesteś? mało żyłem. Lecz już
Oddycha chłodem mój wieczór. I cichy,
Cieniom podobny, jestem już tu; i bez pieśni
Drzemie we mnie zatrwożone serce.
W zielonej dolinie, tam, gdzie świeże źródło

Codziennie spada z góry szumiąc i sercu miła
Nieśmiertelna zakwita mi w dzień jesienny,
Tam, w ciszy, chcę szukać ciebie,
Piękna, lub gdy o północy w gaju

Potajemnie wre niewidzialne życie,
I nade mną wiecznie radosne
Kwiaty, kwitnące gwiazdy, błyszczą.
Córko Eteru! zjaw mi się wtedy,

Wyjdź z ogrodów twego ojca, a jeśli
Nie możesz przyjść jako Duch Ziemi,
Poraź innym zjawieniem moje serce!

Wróćmy z Eteru na ziemię. Nadzieja jest córką codzienności. Kiełkuje już w najprostszych życzeniach i pragnieniach, ot w spojrze-

niu malca przez szybę na świat podwórka i bawiących się rówieśników; kwitnie w każdym dążeniu, choćby w podróży młodzieńca do miasta wielkiego na studia, a owocuje, kiedy staje się *docta spes*, uświadomioną nadzieją budowania przyszłości. Ludzkie nadzieje wraz z realnymi niedostatkami współtworzą motory i motywy historii. Ze zmienności świata i człowieka odsłoniła się ich zmienialność. Rozgorzała pasja eksperymentowania. Ten świat nie jest ani niebem samoudoskonalenia się, jak głosi krótkowzroczny idealizm, ani też piekłem wyobcowania, jak czytamy w romantycznej i egzystencjalistycznej beletrystyce.

Idealiści ślepną często pod wpływem własnego światła wewnętrznego i nie dostrzegają wcale otoczenia. Egzystencjaliści stwierdzają, iż światło wewnętrzne kopci; na tym polega ich pozytywne niezadowolenie. Popadają jednak w grzech zwątpienia, grzech przeciwko nadziei (*desperatio*).

I cichy,
Cieniom podobny, jestem już tu; i bez pieśni
Drzemie we mnie zatrwożone serce.

Tymczasem ten świat nie jest jeszcze gotów. To, co jest istotne dla świata i człowieka, ciągle jeszcze jest oczekiwaniem, pełnym lęku, czy się nie zmarnuje przedwcześnie, ale i pełnym n a d z i e i, że się uda, że dzięki działaniu dojrzeje i zaowocuje urodzajną przyszłością.

Nadzieja sięga korzeniami do ontycznego zróżnicowania między tym, co jest, a czego jeszcze nie ma, do różnicy między egzystencją a esencją.

Totalna nadzieja staje się religią:

I chętnie usługując, szlachetna, pośredniczysz
Między ludźmi i potęgami nieba.

Z perspektywy ludzkości przyszłość jest otwartą widownią frontów i wizji zdobywania *summum bonum*. Bogiem człowieka religijnego zdaje się być *homo absconditus* dotąd jeszcze praktycznie nie znalezionej i dotąd utopijnie nieudanej przyszłości.

Zdaję sobie sprawę z tego, iż jest to bardzo migotliwa i zeświecczona interpretacja wiary w Boga, tego fenomenu, przed którym stawałem zawsze osłupiały. Muszę przyznać, iż religia ma wiele grzechów na sumieniu, ale na pewno nie popełnia ona grzechu pospolitej trywialności. Chciałbym usłyszeć, co myślisz o tym jako silnie wierzący.

II

List, a jego koniec zwłaszcza oszołomił mnie doszczętnie. Bronię się przed nazywaniem mnie „silnie wierzącym".
Granice wiary i niewiary przepływają przez każdego z poszczególnych ludzi. To jest moje bardzo swoiste i ograniczone widzenie wiary.
Praktycznie stara się wierzący (forma imiesłowu wskazuje na teraźniejszość i czynność postawy) postępować wobec każdego jak wobec Boga. Każdy człowiek staje się dla chrześcijanina bratem-Chrystusem. Łatwo się tak pisze, lecz jest to prawda, którą należy i trzeba codziennie czynić. Prawda, którą się czyni, jest naszą wiedzą niewinną. Winną już wydaje mi się wiedza o Bogu Niewidzialnym. Nie znoszę po prostu zuchwałej wiedzy O Bogu Nieskończonym. Przemawia On do nas tutaj na świecie nieco paradoksalnie: Nie jestem albowiem Jestem. Jestem, który nie jestem według miar i form ludzkiego poznania. Czyż nie jest to religijność wulgarna, ta która ogranicza Nieograniczonego do przejrzystości i jasności ludzkiego poznania?

Bardzo ciekawie piszesz o nadziei. Nas chrześcijan przede wszystkim podnosi ona z upadków, a poza tym jest pomostem między Wiarą a Miłością. Wierząc trzeba koniecznie mieć nadzieję, aby czynić miłość. Wydaje mi się, że nadzieja jest komplementarną formą wiary, która w gruncie rzeczy jest miłością. Tak jak światło możemy rozpatrywać korpuskularnie i falowo, tak i miłość do ludzi i Boga, która jest jedną miłością. Raz mamy więc akty wiary pewnej: cząsteczki, raz pasmo falowe niepewnej nadziei w przyszłość Boga tzn. Jego przyjście. Nadzieja chrześcijańska wyrasta z Obietnicy Bożej.
Chrześcijaństwo współczesne tkwi swymi korzeniami w trzech światach: greckim, żydowskim i chrześcijańskim. Prorocy Starego Testamentu przekazują nam Obietnicę Bożą (*promissio*). To, co było ukryte, zostało prorokom objawione. Główną formą objawienia, ale nie jedynym przedmiotem jest przyszłość. Greckie πρo oznacza: 1 — ruch z czegoś na zewnątrz, 2 — wyjście przed coś. Tak więc profetyzm jest zwiastowaniem — wydobyciem wieści na zewnątrz i przepowiadaniem — wyjściem w przyszłość, przed horyzont aktualności. Myślenie w „kategoriach" przyszłości jest myśleniem historycznym (tak zresztą pisze Huizinga).

W tym kontekście zarysowuje się pewna biegunowość światów starej Grecji i Starego Testamentu. Grecy łączyli LOGOS — rozumienie z widzeniem odkrytego, a więc z przestrzenią. Izraelici jako lud koczowniczy łączyli rozumienie Obietnicy Bożej (*promissio)* ze słyszeniem Niewidzialnego i z wędrówką, a więc z czasem

historycznym. Stąd pojęcie *Anamnesis* u Platona, wiedzy jako ponownego przypominania sobie, jest w greckiej noosferze zupełnie spójne i jasne. Dynamiczne myślenie historyczne wywodzi się natomiast raczej z profetyzmu Starego Testamentu, a więc ze słyszenia Obietnicy Bożej oraz ludzkich oczekiwań jak i antycypującej aktywności prowokacji i produkcji.

Jak wygląda jednak przejście od Starego do Nowego Testamentu? Jeszcze dla Tory wypełnienie Obietnicy Sprawiedliwości zależało od rygorystycznego wypełnienia Prawa. Chrześcijaństwo dzięki Zmartwychwstaniu przestaje być Obietnicą ekskluzywną, wyłączającą, a staje się Obietnicą inkluzywną, włączającą, a to dzięki Odkupieniu wszystkich grzechów przeszłych, dzisiejszych i przyszłych. Krzyż i Zmartwychwstanie stają się rzeczywistymi biegunami każdego ludzkiego życia. Krzyż jest cierpieniem, śmiercią, doświadczeniem historycznym a Zmartwychwstanie jest oczekiwaniem, nadzieją eschatologiczną.

Gdzie jesteś? mało żyłem.

i dalej:

Córko Eteru! zjaw mi się wtedy,
Wyjdź z ogrodów twego ojca, a jeśli
Nie możesz przyjść jako Duch Ziemi,
Poraź innym zjawieniem moje serce.

Ponieważ w ostatnim liście wdepnąłeś na ścieżki myślowe, które wyznaczył E. Bloch w swym podstawowym dziele *Das Prinzip Hoffnung*, chcę tutaj przywołać pojęcia latencji i tendencji, którymi on się stale posługuje w swej filozofii historycznych utopii i nadziei. Latencją procesu historycznego jest to, co jeszcze ukryte, co w nim drzemie i drąży powoli ku światłu. Tendencją jest otwarte parcie możliwości ku ich realizacji. Zastosował te pojęcia teolog Juergen Moltmann w książce pt. *Theologie der Hoffnung*. Według Moltmanna *absconditum sub cruce* jest latencją procesu dziejowego a *revelatum in resurrectione* jest jego tendencją. *Missio* Jezusa staje się zrozumiałą jedynie z punktu widzenia *promissio* Boga Ojca. Tak modna ostatnio futuro-logia jest w gruncie rzeczy niemożliwa. Logos (zrozumienie na podstawie oglądu) bazuje na wydarzeniach i doświadczeniach przeszłości. Przyszłe wydarzenia wraz z *eschatonem* wynikają z *promissio*, której korelatem jest wszelka ludzka *expectatio*.

Zmartwychwstanie Ukrzyżowanego, zbudzenie go ze zmarłych przez Boga nie wydarzyło się w historii, lecz dało jej poniekąd nowy po-

czątek, zainicjowało ją. Dlatego właśnie tak trudno ująć Zmartwychwstanie historycznie. Tradycyjne myślenie historyczne opiera się przecież na zasadzie jednorodności wydarzeń, na swoistej *contingentia mundi*. Historycznie ująć można więc tylko wiarę apostołów w Zmartwychwstanie. Samo Zmartwychwstanie oraz zapowiedź zmartwychwstania zmarłych (*resurrectio mortuorum*) są nowym aktem kreacji Bożej (*nova creatio ex nihilo*). To wszystko pisze teolog ewangelicki Moltmann. Chociaż są to rozważania dość wewnątrzteologiczne jestem skłonny zapytać o zdanie i stosunek. Przecież to Ty zacytowałeś kiedyś Blocha pisząc: „Kto chce się dowiedzieć czegoś o materii, niech szuka i pyta u idealistów, i odwrotnie: kto chce zgłębić Ducha, niech nie zapomina o materialistach". Czekam na list.

III

Czym jest „zmartwychwstanie" dla dialektyka? Negacją negacji. Ale najpierw dialektyk też musi być człowiekiem. A cóż znaczy śmierć w naszych ludzkich wymiarach? Każda rozłąka, każde pożegnanie daje nam jej przedsmak. Śmierć jest przede wszystkim opuszczeniem. Nie doświadczamy przecież tak konkretnie ludzko własnej śmierci jak śmierci osób nam drogich. Pozwól, iż utopijny materialista przypomni wierzącemu słowa, które wyrzekł Chrystus na krzyżu: „Ojcze, czemuś mię opuścił". Wiemy z licznych źródeł, iż dla Izraela wszystko co martwe reprezentowało zawsze najwyższy stopień nieczystości, skalania, a tym samym najdalszego oddalenia od Boga. Śmierć jest najtwardszą rzeczywistością, którą Bloch nazywa antyutopią. Z niej rodzi się zapowiedź i nadzieja zbawienia ciała oraz nadzieja zbawienia wszelkiego stworzenia od nicości. Nadzieja bowiem nie tylko czepia się możliwości, lecz sama je wręcz stwarza. Wszystkie kultury, a szczególnie literatury dostarczają nam dowodów na odwieczną problematyzację istnienia przez śmierć. Ujmowano i ujmuje się często śmierć jako wieczne prawo unicestwiającej nicości. Nagie fakty mówią nam prosto i nieubłaganie, iż cała historia jest historią śmierci.

Cóż robi każdy historyk, historiozof? Przecież to on wskrzesza umarłych, na nowo wznieca iskry ich nadziei. Ukazuje tendencje i dążenia poszczególnych epok, odwieczne przędzenie kruchych nici nadziei, które rozrywa głośno i cicho mucha-zagadka, mucha-śmierć. Ale właśnie przeciw śmierci, przeciw najtwardszej antyutopii wytaczała ludzkość i wytacza najpotężniejsze działa nadziei:

Ty, co nie gardzisz domem, gdzie płaczą w żałobie. Przeciw śmierci powstały najśmielsze marzenia i utopie o nieśmiertelności. Byt ku

śmierci (*Sein zum Tode*) nie jest ukryty tylko w poszczególnej egzystencji (*Dasein*) jak to twierdzi Heidegger. Mimo jej umasowienia i spowszednienia w naszym stuleciu, śmierć ma w sobie ciągle jeszcze coś ze skandalu, ekscesu, niesamowitości. Śmierć ciągle jeszcze jest świeża. Nie działa ona prawem tego, co zastane, sztywne i skostniałe. Śmierć nie podlega więc przemijaniu. Bloch pisze, iż śmierć jest względem przemijalności eksterytorialna. Czy ma ona jakiś związek z „jądrem istnienia", które tkwi w ciemności przeżywanej chwili, w mroku nagiego, „że żyjemy"?

„Jądro istnienia" lub „istota człowieka" pozostają nadal w ukryciu, nie zostały jeszcze osiągnięte tzn. ujawnione w ciągu ludzkich dziejów, chociaż widzimy coraz wyraźniej, iż „istniejące zjawisko człowieka" dąży do tego.

Ta „istota człowieka" (do której dążymy raczej nie przez rozwój osobniczy, indywidualny, lecz przez rozwój społeczny całej ludzkości) jest eksterytorialna względem śmierci. Jest to potężne źródło historycznych nadziei, które pulsują w dziejach pełnych śmierci jako coraz bardziej świadoma siebie wiara w przyszłość.

Totalizacja konkretnych historycznych nadziei staje się religią. Jednym z grzechów głównych religii jest pocieszanie ludzi rajem. Przekształca się ona często w zarażanie mas wierzących najgorszą z utopii: „utopią status quo" (R. Musil).

Z wielką uwagą obserwujemy w ostatnich latach zwrot w postawie Kościoła, zwrot w stronę diakonii i dialogu, służby temu światu. Rodzi się jednak pytanie: czy chrześcijaństwo ma służyć ludzkości, aby ten świat pozostawał taki, jaki jest, czy raczej, aby się przemieniał i stawał bliższym tego, o czym mówi Zapowiedź Sprawiedliwości? Według mnie służąc nie może chrześcijaństwo uciekać przed sprzecznościami i konfliktami do ciepłego i wygodnego Przylądka Dobrych Uczynków.

Żywym jest tylko ten, kto jest sprzecznością w sobie samym, ale zarazem siłą zdolną te sprzeczności ująć i przezwyciężyć. Hasło „Stań się tym, kim jesteś" trzeba przeformułować na „Stawaj się tym, kim będziesz".

Wracając jeszcze do „bezbożnictwa" chciałbym zwrócić uwagę na to, iż ateizm, który nie wyrasta z beznadziejności, z desperacji jest przede wszystkim świecką wiarą w przyszłość (nie tylko techniczną i cywilizacyjną). Kończąc chciałbym jeszcze postawić pytanie z pozycji „ateisty z woli Boga": Czy można wierzyć w Boga nie wierząc w Jego stworzenia?

Być może brzmi ono naiwnie, lecz wyrasta z praktycznych polskich ran. Jak mało jest u nas wiary i nadziei w jakikolwiek zbiorowy wysiłek? Czy myślimy o wspólnej przyszłości?

L. R.

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

SPOTKANIA

DIETRICH BONHOEFFER

Dietrich Bonhoeffer urodził się 4. II. 1906 we Wrocławiu, a zmarł 9. IV. 1945 w obozie koncentracyjnym we Flossenburgu. Był teologiem i pastorem ewangelickim, skazanym na śmierć za udział w spisku na życie Hitlera. Uważa się go za prekursora lub inspiratora kierunków teologicznych lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, zwanych „chrześcijaństwem świeckim", lub „chrześcijaństwem bezreligijnym". Mówi się o nim często także, że jest „świadkiem dwudziestego wieku". Istotnie, jego wkładem w samoświadomość chrześcijańską lat powojennych jest nie tyle jakiś zamknięty, całościowy system (bo takiego nie stworzył), co raczej właśnie „świadectwo": zapis drogi myśli i życia, która w krajach zachodnich miała okazać się drogą typową dla bardzo wielu chrześcijan.

Problem centralny życia i twórczości Bonhoeffera (podobnie jak całego współczesnego „rewizjonizmu" protestanckiego, a częściowo także katolickiego), stanowi pytanie, jaki aktualny sens i rolę mieć może tradycja chrześcijańska w zlaicyzowanej kulturze współczesnej. To pytanie wyraża się w próbach konfrontacji doktryn i praktyk kościelnych z dzisiejszą wiedzą o świecie, o człowieku, oraz z doświadczeniami i naprawdę doniosłymi wyborami moralnymi, jakie są udziałem dzisiejszych ludzi.

Konfrontacje, jakich przyszło dokonywać Bonhoefferowi, były mu zawsze narzucane bezpośrednio przez sytuacje, w których się znajdował. W pierwszym okresie jego twórczości (1927—1933) świat uniwersytecki stawiał go przed sprzecznościami teologii owych dni. Okres drugi (1933—1940), tak zwanej „walki kościelnej", która nastąpiła w Kościele Ewangelickim Niemiec w czasie hitleryzmu, był okresem konfrontacji ideałów i praktyki kościelnych instytucji. Okres trzeci (1940—1945), w którym Bonhoeffer zaangażował się w polityczną konspirację, współpracując ze spiskowcami kół wywiadu wojskowego, przyniósł najbar-

dziej przełomowe zderzenie „kościelnego chrześcijaństwa" ze światem ludzi, podejmujących konkretną odpowiedzialność polityczną.

W każdej z tych faz, kontekst sytuacyjny i refleksja teologiczna tworzą całość nierozerwalną. Dlatego ogólnie przyjęty podział na „życie" i „dzieło", zawsze bardzo niedoskonały, w wypadku Bonhoeffera mija się z celem całkowicie. To, co pisał i myślał, jest zrozumiałe, i dla współczesnych pokoleń szczególnie znaczące, jedynie w bezpośrednim powiązaniu z jego biografią i z jej szerszymi historycznymi uwarunkowaniami.

KONFRONTACJA Z DOMEM

Bonhoeffer pochodził ze starej rodziny mieszczańsko-arystokratycznej. Jego ojciec, Karl Bonhoeffer, był od roku 1912 profesorem psychiatrii na uniwersytecie berlińskim. Bardzo zamożny, wielki dom słynnego lekarza był ośrodkiem berlińskiej elity uniwersyteckiej. Bywał w nim Harnack i Delbrueck, Planck i Hertwig. Atmosferę cechowały tradycje intelektualne dziewiętnastowiecznego liberalizmu, sympatie dla republiki wejmarskiej, oraz charakterystyczne dla pewnej części ówczesnych elit tego typu poczucie społecznej odpowiedzialności, pojęte w im właściwy, paternalistyczno-reformistyczny sposób. Owa swoista kultura polityczna nie była już wówczas zdolna do jakiejś twórczej historycznie roli, ale jeszcze dość żywotna, by wyłonić z czasem mniej lub bardziej zorganizowane grupy przeciwne Hitlerowi, a skupiające się głównie wokół środowisk niemieckiej generalicji. Był to ruch pozbawiony szerszej społecznej bazy, oparty w gruncie rzeczy na starych, pruskich jeszcze koncepcjach politycznych i niezdecydowany w działaniu aż do ostatniej chwili. Zarazem jednak reprezentował jedyne poza partią komunistyczną koła, które pozostały krytyczne w czasach powszechnego oportunizmu i zaczadzenia faszyzmem.

Konfrontacja z całym tym zespołem tradycji i postaw domowych była, jak się zdaje, dla Bonhoeffera nieuświadomioną aż do ostatnich miesięcy, lecz naprawdę centralną dialektyką życia, i w tym również między innymi jego świadectwo jest tak reprezentatywne.

Należał do swojej klasy społecznej i nigdy się jej nie zaparł. Ale już od pierwszych lat dojrzałej egzystencji był z nią tak czy inaczej skłócony, nawet poniekąd skompromitowany wobec niej. Szukał zawsze jakiegoś nowego, własnego miejsca na ziemi, jakby czuł, że tamto stare jest już zasadniczo podcięte, w jego pracach powtarza się nostalgiczna wzmianka o Anteuszu, o „twardym gruncie pod nogami". Zarazem jednak próbował zawsze coś przenieść dalej, ocalić. Wszystkie jego książki teologiczne są próbami pogodzenia starego z nowym. Nawet słynne, bardzo przełomowe *Listy i notatki z więzienia* są dwuwarstwowe,

niespójne, między innymi z powodu troski o zachowanie ciągłości. Był więc zawsze w stosunku dialektycznym: w sporze, lecz zarazem, w głębszym sensie, w zgodzie ze swym liberalno-mieszczańskim domem i jego tradycją reformistyczną.

OKRES KATEDRY

Pierwszy, akademicki jeszcze okres Bonhoeffera był szukaniem twardego gruntu pod nogami w teologii, która znajdowała się właśnie w kolejnej fazie kryzysu, jaki w niej trwał przez cały wiek dziewiętnasty. Był także próbą konfrontacji z ówczesną myślą laicką: w pierwszej książce — *Sanctorum Communio* (1927, praca doktorska) — drogą lokalizowania „konkretu chrześcijaństwa" w kategoriach socjologicznych, wspólnotowych, w drugiej zaś (*Akt und Sein*, 1937, praca habilitacyjna) — drogą syntezy egzystencjalizmu i barthyzmu z filozofiami i teologiami bytu. Obie prace charakteryzują też próby przesuwania w kierunku ziemskości i etyki nawet pojęć takich jak transcendencja i luterańska „sama łaska". Terenem owej wspólnotowości i ziemskości jest wciąż tylko widzialna instytucja Kościoła. W ostatnich, niedokończonych już pracach, w *Etyce* i w *Listach* (1939—1943 i 1944) wątki te miały być podjęte znowu, tym razem znacznie radykalniej. Terenem ziemskiego i etycznego realizowania chrześcijaństwa był już wtedy świecki, pozakościelny „świat".

Kryzys teologii protestanckiej, wobec którego stał Bonhoeffer, polegał, mówiąc najprościej, na tym, że chrześcijaństwo, zarówno doktrynalnie jak też etycznie, stawało się czymś coraz bardziej oderwanym i wiotkim. Powodowało to oczywiście jego rosnącą marginesowość w życiu osobistym i społecznym, o czym świadczyła dechrystianizacja, a w czasie wojny — tragiczna bezsilność Kościołów w Niemczech wobec rasizmu i szowinizmu.

Jedną z przyczyn owej wiotkości i marginesowości był oczywiście konserwatyzm społeczny i intelektualny kościelnych instytucji. Oprócz tego dobrze na ogół znanego aspektu sprawy grały jednak rolę czynniki natury bardziej teologicznej, które również zresztą konserwatyzmowi czasem sprzyjały.

Najważniejszym z nich było pojawienie się wewnątrz Kościołów (a już nie na zewnątrz tylko, w formie polemiki z nimi) — naukowej krytyki Biblii. Wykazywała ona, że teksty święte nie są bynajmniej tak jednoznacznym „listem wprost od Boga", jak przypuszczano przedtem, a przeciwnie, są dokumentem stosunkowo późnym i niezmiernie „ludzkim", podległym najrozmaitszym historycznym i socjologicznym prawidłowościom powstawania ksiąg świętych, kultów i legend o bohaterach. Zrodzić się tedy musiało pytanie, co jest wobec tego „konkretem" czy „twardym gruntem" chrześcijaństwa.

Próbowano różnych odpowiedzi. Gdy próby odcedzenia autentycznego w każdym calu portretu Jezusa historycznego zawiodły, z braku elementów, chrześcijaństwo przedstawiano jako najwyższą etycznie fazę naturalnego poczucia religijnego ludzkości. Gdy po pierwszej wojnie światowej ta liberalna, optymistyczna wersja zbladła i nie mogła już udźwignąć tragicznego obrazu świata i historii, który narzucał się wtedy, szczególnie w pobitych Niemczech, jako prawdziwy, rewelacją stał się Barth. W jego „transcendencji radykalnej" Bóg był od strony ludzkich zabiegów poznawczych i wolitywnych tak już absolutnie nieosiągalny, jakby wcale Go nie było (nic też dziwnego, że z czasem narodzić się miały szkoły ostatnich lat, zwane chrześcijaństwem po śmierci Boga, albo wręcz chrześcijańskim ateizmem).

Barthowskie przedstawianie konkretu chrześcijaństwa jako nieprzewidywalnego i przelotnego zdarzenia wewnętrznego, w którym sama wiara, dana samą łaską, chwyta na moment sens tekstów świętych jako Słowa Boga (całkiem niezależnie od ich krytycznej percepcji intelektualnej), wymijało kryzys, spowodowany wypieraniem teologicznych znaczeń Pisma przez krytykę historyczną, gdyż lokalizowało te znaczenia w planie czysto egzystencjalnym. Podobną, lecz bardziej antropocentryczną wykładnię spotkania z Biblią przyjął Tillich, a potem Bultmann. Lecz i ona była zbyt wiotka, by móc pozostać centralnym „konkretem chrześcijaństwa" jako społecznej religii, chyba że stałaby się dość wątpliwym iluminizmem. Istniała w niej także naturalnie „luka etyczna", spowodowana zawsze trudną, a w praktyce nieraz śliską luterańską dialektyką „wiary i uczynków". Egzystencjalne teologie szły w kierunku *sola fides* jeszcze dalej (jeśli to możliwe) niż Luter, i odznaczały się jeszcze ostrzejszą (jeśli to możliwe) świadomością „dwuznaczności ludzkiego serca" w każdym bez wyjątku „uczynku". Nic dziwnego, że powiązania chrześcijaństwa z ziemskim, etycznym, społecznym gruntem stawały się coraz bardziej niepochwytne.

Bonhoeffer, dla którego w pierwszej chwili Barth był rewelacyjnym odkryciem, uprawomocniał bowiem niejako kryzys i wiotkość chrześcijaństwa jako „religii", zaczął więc szybko odczuwać znowu niedosyt. Już wtedy, w czasach uniwersyteckich, zaczął drążyć go problem „etycznej luki". Dał temu wyraz w paru wczesnych odczytach i pracach, potem wrócił do dialektyki „wiary i uczynków" w *Nachfolge*, w końcu zaś, w *Etyce* i w *Listach*, przeszedł radykalnie na pozycje „etycznej transcendencji". Tymczasem jednak rósł w nim wewnętrzny zamęt i irytacja. Właśnie wtedy pisał pierwszy raz o Anteuszu, i zżymał się, zniecierpliwiony, na „zaświatowość tego wszystkiego". Jednocześnie hasła kultury laickiej i wiodące intuicje jej najwrażliwszych przedstawicieli zaczynały czynić świętą — wspólnotę ludzką. Socjalizm, personalizm i etyki czy mistyki jedności gatunku Człowiek, najroz-

maitszej proweniencji, trafiały niewątpliwie w jakieś struny żywe w poczuciu moralnym epoki.

Tak doszło do tego, że we wczesnych pracach Bonhoeffera, tak jak w całym chrześcijaństwie tego czasu, zapanowała „era kościelna". Właśnie Kościół jako widzialna, konkretna wspólnota zdawał się zapełniać społeczno-etyczną lukę, pozostawioną przez niepochwytne egzystencjalne teologie. Właśnie w nim zaczęto widzieć upragniony, idealny punkt syntezy transcendencji radykalnej i socjologicznej empirii. Kościół, jako spadkobierca pierwszych wspólnot wyznawców, był także nosicielem i mediatorem „Chrystusa wiary", który, jak sądzono teraz, był właściwym objawieniem, gdyż Jezus historyczny zdawał się nieosiągalny. Kościół wreszcie głosił Słowo Boga i to głoszenie było — jak administrowanie sakramentu — jedynym potencjalnym miejscem spotkania z dającą wiarę łaską.

Zarówno późniejsze zainteresowanie Bartha, który — co znamienne — przemianował swą *Dogmatykę chrześcijańską* na *Dogmatykę kościelną*, jak większości wybitnych teologów epoki (Emil Brunner, Friedrich Gogarten, Paul Althaus, Werner Elert, Wilhelm Staehlin i jego koło odnowy liturgicznej Berneuchener Kreis, także Paul Tillich w fazie „religijnego socjalizmu") podciągnąć można pod ten jeden i jedyny zresztą między nimi wspólny mianownik, jakim było lokalizowanie „konkretu chrześcijaństwa" w widzialnej, empiryczej wspólnocie, a więc w Kościele. Również w katolicyzmie (chociaż kryzys wokół krytyki biblijnej został w nim wówczas zahamowany), nastały czasy „hymnów do Kościoła", doktryn mówiących, że jest on samym „Mistycznym Ciałem Chrystusa", bardzo akademickiej jeszcze (a nie bratersko-społecznej jak potem) odnowy liturgicznej, bardzo eklezjocentrycznych, jeśli nie wręcz sklerykalizowanych organizacji ludzi świeckich.

W czasach biblijnego i teologicznego „trzęsienia ziemi" twardym gruntem chrześcijaństwa stawała się więc wspólnota ludzka. Na razie był nią wyłącznie instytucjonalny Kościół, lecz musiało to doprowadzić z czasem do jego ostrej krytyki i rozpierania murów jego gett. Świadectwem takiej właśnie drogi, która potem miała się upowszechnić w chrześcijaństwie, był rozwój Bonhoeffera.

W czasach uniwersyteckich poszedł on w kierunku eklezjologicznym w sposób typowy dla teologicznej odnowy ówczesnej. W *Sanctorum Communio* nie wychodził, jak socjolog, od morfologii i funkcjonowania empirycznych wspólnot kościelnych, jako odmiany wspólnot ludzkich, lecz — jak teolog — od opisu, za pomocą pojęć zapożyczonych z socjologii systematycznej (Simmel, Tonnies), od tego, w jaki sposób człowiek i świat przedstawiają się „od strony Boga" i jak przedstawia się „od strony Boga" Kościół. Za kategorię podstawową w tym opisie przyjmował stosunek „ja-ty" (za Griesbachem i Buberem).

Kościół jest więc, w *Sanctorum Communio*, wspólnotą ludzką o przywróconej, personalistycznej harmonii stosunku „ja-ty", którą ludzkość utraciła na skutek grzechu pierworodnego. Drugi człowiek jest przy takim stosunku „przedstawicielsko" (*stellvertretend*) Słowem Boga dla nas, jest granicą naszego „ja", lecz także naszą „etyczną transcendencją". Aby tak się jednak działo, trzeba odwrócenia, czyli „nawrócenia" serca, które jest grzeszne, to znaczy „zagięte ku sobie". Przezwyciężenie fundamentalnego egoizmu, stanowiącego główny, zaborczy i agresywny motor działań ludzkich, może przyjść tylko z zewnątrz, jest danym samą łaską aktem wiary, i tak jak wiara nie jest jakąś trwałą zdobyczą, lecz jak mówi Barth „czymś co całkiem naprawdę zaczyna się ciągle od samego początku".

W drugiej części *Sanctorum Communio*, autor próbuje przezwyciężyć sprzeczność Troeltsch-Barth (wspólnota empiryczna-transcendencja) za pomocą zaczerpniętej z Hegla formuły o „Chrystusie egzystującym jako wspólnota". (U Hegla, w *Die Absolute Religion*, była mowa c „Bogu egzystującym jako wspólnota"). Aby wyjaśnić sprzeczności między Kościołem widzianym w powyższy sposób „od strony Boga", a aktualną, widzianą „od strony ludzi" praktyką kościelną, która niezbyt się z taką idealną wspólnotą pokrywa, Bonhoeffer musiał już jednak wprowadzać konstrukcje niesłychanie abstrakcyjne. Pracę jego spotkało też wiele zarzutów o dowolność w teologizowaniu pojęć socjologicznych, o eklektyzm, o niedocenianie empirii, a także o personifikowanie zbiorowości i przypisywanie jej wyższej wartości niż jednostce. (Bonhoeffer określał, jak Max Scheler, Kościół mianem „osoby zbiorowej", i wprowadzał nawet heglowskie pojęcie „ducha absolutnego"). Trwałe znaczenie *Sanctorum Communio* jest jednak mimo to wszystko niewątpliwe. Przy całej abstrakcyjności opisów „Kościoła od strony Boga", praca ta przesuwa wyraźnie pojmowanie chrześcijaństwa w kierunku ziemskim: społecznym i etycznym. W swych ostatnich, słynnych pismach, Bonhoeffer poszedł znacznie dalej po tej właśnie linii.

W *Akt und Sein* chodzi o syntezę aktualizmu wiary (z Bartha) i jej ciągłości. Temat ten jest ujęty w szerszym kontekście filozoficznego sporu egzystencjalistów i fenomenologów z ontologami. Bonhoeffer rozpoczyna od krytyki wszelkich filozofii aktu, to jest tych stanowisk, począwszy od Kanta, które zakładają, że dostępny nam jest tylko lub głównie opis aktu poznania, nie zaś sam poznawany przedmiot. Cały ten kierunek Bonhoeffer oskarżał globalnie i dosyć arbitralnie o „grzech pierworodny idealizmu", jakim jest „ja nieodwołalnie zamknięte w sobie".

Chodziło mu naprawdę głównie o walkę z Barthem przeciw jego „wyparowywaniu Boga" i luce etyczno-społecznej, oraz z historyzmem liberałów, przeciw ich „wyparowywaniu Chrystusa" i luce eklezjolo-

gicznej. Dalszymi częściami książki są więc pytania o charakter wolności Boga, o „objawienie konkretne” i o „konkretną ontologię”.

Wolność Boga, zdaniem Bonhoeffera, leży nie tylko (jak dla Bartha) w Jego *aseitas*, byciu w sobie, lecz także w Jego byciu dla nas, w tym, że czyni się człowiekowi „możliwym do mienia” (*habbar*). O takiej właśnie wolności świadczy sam fakt objawienia — „„Słowo dane”.

Ponieważ Słowo dane jest Kościołowi, więc „objawieniem konkretnym”, z którym wolność Boga chciała się związać, jest Kościół. Kościół jednak jest w swej istocie wspólnotą osób, więc „konkretnym objawieniem” jest w nim Chrystus w drugim człowieku. W roszczeniu wobec nas, jakim jest drugi człowiek, musi być coś boskiego, gdyż inaczej nie przebiłoby się ono poprzez absolutyzm naszego egoizmu. Niezaprzeczalna granica, jaką to roszczenie stwarza wobec naszego ja, przekonuje nas, że sens życia nie mieści się w naszym wnętrzu, lecz przychodzi z zewnątrz. Dlatego spotkanie drugiego człowieka jest doświadczeniem transcendencji.

„Konkretna ontologia” jest próbą wykazania, w jaki sposób ciągłość kościelnej wspólnoty „konkretnego objawienia” godzi się z barthowską nieciągłością i z transcendentalizmem aktu wiary. Zdaniem Bonhoeffera, Kościół jako wspólnota osób, w opisanym wyżej znaczeniu, oraz jako „duch absolutny” tej wspólnoty, to jest jej zbiorowe wierzenie, jest „miejscem” gdzie zachodzą akty samej łaski Boga. Wiara ma w ten sposób jakby podwójnie swą cechę *extra me*. Przychodzi z zewnątrz, „spoza nas”, w tym sensie, że jest wiarą Kościoła jako całości, i w tym sensie także, że jest wolnym aktem Boga wobec jednostki.

Bonhoefferowi zarzucano tu oczywiście „katolicyzowanie”. Twierdził on wówczas istotnie, że katolicyzm „jest na właściwym tropie”, a błądzi w tym jedynie, że „objawienie konkretne” utożsamia ze zhierarchizowaną instytucją i jej autorytatywnymi orzeczeniami, a nie ze stosunkiem „ja—ty” we wspólnocie. Zarzucał też katolicyzmowi oczywiście, jak na luteranina przystało, że nie stawia swej „konkretnej ontologii” pod nieustannym sądem Słowa Boga, lecz absolutyzuje jej autonomiczność.

Akt und Sein jest pracą bardzo akademicką, eklektyczną i zawierającą elementy konserwatywne i gettowe, które bądź już w najbliższych latach, bądź pod koniec życia, miały budzić krytycyzm samego autora. Stanowi jednak także dalsze przesunięcie punktu ciężkości chrześcijaństwa od metafizycznej zaświatowości luterańskich spekulacji i od nieprzenikalnego indywidualizmu Bartha — do strefy ziemskiej i społecznej. „Przedstawicielskie”, czyli przedstawiające Boga dla nas *extra me*, jakim jest wspólnota ludzka, myśl, że Jezus jest przede wszystkim „człowiekiem dla innych” i w ten sposób „Bogiem dla nas”, transcendencja zlokalizowana w ziemskich, etycznych kategoriach, to koncepcje, które musiały prowadzić do interpretacji i wymogów coraz

bardziej humanistycznych i konkretnych. Chociaż więc Bonhoeffer dopiero pod koniec życia zaczął pisać swoją *Etykę*, to w praktyce interesować go już miała zawsze najbardziej zgodność życia z humanistycznym ideałem ewangelicznym, a w teorii — pozytywne przezwyciężenie starej luterańskiej antynomii wiary i uczynków oraz zakonu i Ewangelii.

OKRES KAZALNICY

W okresie 1933—1940 te zainteresowania nabrały charakteru bardzo dramatycznego. Bonhoeffer, czując bardzo dobrze, jak abstrakcyjny i papierowy w gruncie rzeczy był „konkret chrześcijaństwa" wykoncypowany na uniwersytecie, odsunął wtedy na bok świetnie zapowiadającą się karierę „katedry" dla „kazalnicy" czy też trybuny walk kościelnych. Chciał urzeczywistnić w praktyce to, co przedtem pisał. W warunkach hitlerowskich i przy bardzo tragicznej jak wiadomo porażce Kościołów chrześcijańskich w godzinie ich próby, było to przedsięwzięcie skazane na szczególnie już drastyczne rozczarowania i niepowodzenia. Doprowadzić to musiało w końcu do ostrej krytyki kościelnego modelu chrześcijaństwa i roli religii, a następnie do zabiegu analogicznego w jakiejś mierze do zabiegu Feuerbacha: Bonhoeffer, w swoich ostatnich pracach, przypisywał już świeckiemu światu i jego humanistycznym zaangażowaniom to, co dawniej przypisywał instytucjonalnemu Kościołowi. Droga ta okazać się miała prototypem dalszej ewolucji wielu środowisk chrześcijańskich po wojnie, w których tendencje „świeckie", odśrodkowe i uniwersalnie humanistyczne są dziś tak silne, że powodują w wielu krajach ostry kryzys chrześcijaństwa jako zorganizowanej religii. Bieg spraw okazał się więc dosyć paradoksalny: to, co zdawać się mogło, w pierwszej chwili, wielkim sukcesem kościelnych instytucji, mianowicie cała „era kościelna", przygotowywało w istocie odśrodkową rewolucję, z którą instytucje te muszą się dziś zmagać. Gdyby w dwudziestoleciu nie przypisano Kościołowi cech aż tak szczytnych, i gdyby nie rozbudowano jego laickich i eklezjocentrycznych organizacji oraz partii aż tak rozrzutnie, rewolucja ta i związana z nią krytyka nie byłyby może aż tak gwałtowne. Gdyby chrześcijaństwo, już wtedy, nie scentralizowało swej Tradycji na społecznej i ze swej istoty otwartej idei wspólnoty, kościelne getta byłyby zapewne bezpieczne dłużej. Za taką hipotezą zdaje się w każdym razie przemawiać fakt, że obecny kryzys jest najostrzejszy właśnie w tych krajach, gdzie „kult Kościoła" doprowadzony był teologicznie i organizacyjnie do perfekcji, tam zaś, gdzie z tych czy innych przyczyn tak się nie stało, przebiega stosunkowo łagodnie, bez tak silnych emocjonalnych reakcji rozczarowania i poczucia, że się było wprowadzanym w błąd.

Okres „walki kościelnej" w Niemczech hitlerowskich dzielił się na trzy etapy. W pierwszym (1933—1935) penetracja państwa w sprawy Kościoła odbywała się pośrednio, drogą obsadzania kościelnych władz przez ludzi z tak zwanego „Ruchu wiary chrześcijan niemieckich". „Deutsche Christen" byli czymś w rodzaju chrześcijańskich hitlerowców. Usiłowali przenieść wprost do Kościoła zasady i porządki Trzeciej Rzeszy takie jak *Fuehrerprinzip* i tak zwany „paragraf aryjski". Opracowywali też swoistą wersję teologiczną narodowego socjalizmu. Chcieli na przykład skończyć w ogóle ze Starym Testamentem, który jest „niemoralną historią żydowskich handlarzy bydłem". Krzyż był symbolem tego, że trzeba poświęcać się dla Rzeszy. Swastyka była krzyżem połączonym z nadzieją, ku której wskazywał Hitler.

Kościół ewangelicki stawiał dość długo i okresami skutecznie opór totalitarnym zakusom ze strony państwa czy też jego agentów, za których zaczęto szybko uważać Chrześcijan Niemieckich. Chodziło tu o władzę w Kościele i o swobodę działania kościelnych instytucji, a więc o rzeczy, o których ważności nikt z kościelnych ludzi nie wątpił.

Inaczej już miały się sprawy z paragrafem aryjskim. Nie budził on zrazu w ogóle poważniejszych sprzeciwów. Początkowo chodziło tylko o sprawy „państwowe", a więc niejako wyjęte spod moralności: ustawa zwana „oczyszczaniem administracji z nieczystych elementów" pozbawiała wprawdzie posad państwowych tysiące ludzi tylko za to, iż byli „niearyjskiego pochodzenia", lecz to przecież — jak mniemano — „Kościoła nie dotyczyło". Gdy już Niemieccy Chrześcijanie zaczęli energicznie lansować projekty wprowadzenia paragrafu aryjskiego także do Kościoła, pozbawiając chrześcijan-niearyjczyków prawa piastowania urzędu pastorów, również nie niepokojono się zbytnio. Stało to wprawdzie w dosyć jawnej sprzeczności z Ewangelią, nawet przy całkiem gettowym jej pojmowaniu, ale ...pastorów-niearyjczyków było przecież tak niewielu, a Hitler obiecywał z początku Kościołowi takie dobre warunki do sprawowania jego misji.

Od razu więc nastąpiła charakterystyczna polaryzacja. Część chrześcijan, a było ich początkowo bardzo niewielu, uważała, że najważniejsza, bez względu na wszystko inne, jest wierność zasadom, które się głosi, i że projekt „paragrafu aryjskiego" w parafiach jest nie do przyjęcia za żadną cenę. Część natomiast, i tych oczywiście było bardzo dużo, uważała, że najważniejsze jest zabieganie o same „warunki do misji", nie zastanawiając się zbytnio co misja owa każe głosić i czynić w danej sytuacji. Tylko bardzo niewielu ludzi Kościoła (i do nich właśnie zaliczał się Bonhoeffer) reprezentowało od razu pogląd, że nie tylko same parafie w tym wypadku są ważne, Kościół bowiem ma „wyznawać wiarę w obliczu świata" i jest jego obowiązkiem protestować przeciw każdej krzywdzie i każdej nienawiści, gdziekolwiek by występowały.

Dopóki zdawało się, że są szanse wygrania walki z Chrześcijanami

Niemieckimi o władzę w Kościele Rzeszy (uprzywilejowanym, jak się zdawało, przez Hitlera) nikt więc, prócz bardzo małej garstki ludzi, nie przejmował się zbytnio ani rasizmem, ani bałwochwalstwem Fuehrera w całym kraju, ani nawet projektami infiltracji tych zjawisk na kościelny teren. Dopiero gdy Chrześcijanie Niemieccy wygrali na całej linii, ich arcybiskup Ludwig Mueller zapanował wszechwładnie w Kościele, i drogą normalnych rozgrywek kościelnej polityki nic już nie można było zdziałać, wzrosła gwałtownie liczba ludzi, oskarżających Chrześcijan Niemieckich o narodowo-socjalistyczną „herezję". Kiedy Synod Kościołów Pruskich, tak zwany Braune Synode (IX. 1933), wprowadził na swym terenie paragraf aryjski, opozycja była więc dość silna, by mógł powstać osobny Kościół Wyznający (Bekennende Kirche). Uchwalił on, na synodzie w Barmen (29. 5. 1934), swoje wyznanie wiary, polemiczne wobec antysemickiej i totalitarnej teologii Chrześcijan Niemieckich, a na synodzie w Dahlem (X. 1934) wyciągnął z tego organizacyjne konsekwencje, nakazując całkowitą, pryncypialną separację od gmin i władz kościelnych, które byłyby w czymś w niezgodzie z owym credo.

Członkowie Kościoła Wyznającego byli bez wątpienia ludźmi odważnymi i było wśród nich wielu chrześcijan, którym otworzyły się oczy, tak, że szczerze, nie zaś taktycznie tylko, walczyli o zachowanie zasad Ewangelii na kościelnym terenie. Część z nich zapłaciła za to więzieniem i obozem koncentracyjnym. Byli jednak wtedy i aż do końca w Bekennende Kirche także ludzie, którzy podkreślali z naciskiem swą lojalność wobec Fuehrera (bo wszak wprowadzenie paragrafu aryjskiego w Kościele było sprawą Niemieckich Chrześcijan, nie zaś jego, a paragraf aryjski w ogóle i propaganda rasizmu oraz zaborczego szowinizmu w całym kraju to już były sprawy państwowe, w które nie przystoi chrześcijaninowi wglądać). Utrzymywała się nawet przez długi czas teza o reprezentowaniu „lepszego" narodowego socjalizmu aniżeli Niemieccy Chrześcijaninie.

Bonhoeffer był już od pierwszej chwili głęboko wyobcowany z całej tej atmosfery i bardzo osamotniony w kołach kościelnych, z którymi tak blisko się związał. Od pierwszego dnia, reagował na Hitlera i hitleryzm, tak jak jego domowe środowisko, oburzeniem i wstrętem. Dawał temu wyraz w artykułach, kazaniach, nawet ulotkach, idących wbrew powszechnie panującym nastrojom. Za najważniejsze, pierwsze zadanie Kościoła chrześcijańskiego uważał, także od pierwszej chwili, „otwieranie ust za niemych", jak mówi psalmista, oraz ratowanie serc ludzkich przed bałwochwalstwem Fuehrera, państwa i szowinizmu. Podkreślał zawsze, ze szczególnym naciskiem, właśnie aktualność obowiązującego chrześcijanina „wyznawania wiary". Pisał, że zasady czy prawdy chrześcijańskie nie są nigdy abstrakcyjne i „wiekuiste" w tym

sensie, by wymijać mogły „to co się właśnie w świecie dzieje", i że „nasz Bóg jest dla nas wiecznie Panem i Bogiem teraz oto".

Te zasady, w których — aż do końca — pozostawał osamotniony, bo rozmijały się całkowicie z zasadniczo gettowym myśleniem kościelnym, próbował energicznie wprowadzać w życie. Natychmiast po państwowej ustawie o „oczyszczaniu administracji" napisał na przykład swe słynne *Tezy o skutkach paragrafu aryjskiego dla Kościoła i dla państwa*. Była w nich już zawarta podstawowa treść późniejszych artykułów wiary z Barmen, a prócz tego niezwykłe w tradycji ewangelickiej twierdzenie, że są sytuacje, kiedy Kościół „nie może zadowolić się opatrywaniem ofiar, zdruzgotanych przez bieg koła państwowego, lecz winien sam się rzucić między jego szprychy". Odbiegało to już tak daleko od zakorzenionej w myśleniu ewangelickim zasady „rozdziału królestw", (na „duchowe", to jest w praktyce — kościelne, i „świeckie" czyli państwowe) i od słynnego niemieckiego kultu „zwierzchności" i „panującego porządku", że nawet bliscy i wierni przyjaciele Bonhoeffera zaczęli go już wtedy uważać za dość fanatycznego dziwaka, który może być w dodatku kłopotliwy politycznie.

Mimo niezwykle aktywnej i w jakiejś mierze także skutecznej walki o wierność Kościoła zasadom i posłannictwu Ewangelii, czuł się więc bardzo wyobcowany i przeżywał to boleśnie. Był nawet okres, kiedy załamał się i wyjechał na dłuższy czas do Londynu, nie wiedząc co począć, czy nie wystąpić w ogóle z Kościoła ewangelickiego. W londyńskim okresie widział już bardzo wyraźnie nie tylko niemiecki, lecz powszechny kryzys chrześcijaństwa, rosnącą marginesowość jego gett, jałowy charakter jego instrowersyjnych lub abstrakcyjnych spekulacji, rozmijających się, nieraz w sposób wręcz gorszący, z naglącymi pytaniami moralnymi czasu. Pisał wtedy: „Co dzień rośnie we mnie przekonanie, że chrześcijaństwo, w każdym razie w jego dotychczasowej postaci i interpretacji, dobiega na Zachodzie końca. Dlatego zanim wrócę do Niemiec, chciałbym jeszcze zobaczyć Wschód".

Sprawy krajowe nie pozwoliły już na podróż do Indii. Bonhoeffer walczył najpierw, z uporem lecz z częściowym tylko powodzeniem, o uprzytomnienie prawdziwej sytuacji w Niemczech międzynarodowym środowiskom ekumenicznym, potem zaś (V. 1935) wrócił do kraju, gdzie prowadził seminarium dla kaznodziejów Kościoła Wyznającego w Finkenwalde. Ponieważ Kościół ten nigdy nie uzyskał statusu prawnego równorzędnego z Kościołem Rzeszy, od którego się odciął, była to praca od początku „nawpół-legalna", potem zaś, w świetle nowych przepisów, coraz bardziej upaństwawiających Kościoły, nielegalna całkowicie.

W okresie 1935—1937 Kościół Wyznający zaczął być terenem sporów, rozłamów i rozterek wewnętrznych. Chrześcijanie Niemieccy przestali mieć wyłączny wpływ a władzę nad wszystkimi Kościołami

przejęły w ręce tak zwane „Komisje". Były one mianowane przez nowopowstałe Ministerstwo Kultu i w ich skład wchodzili, oprócz urzędników państwowych także przedstawiciele środowisk kościelnych. Wśród tych ostatnich było z początku wielu ludzi cieszących się dość powszechnym szacunkiem. Powstał więc dylemat: współpracować z Komisjami czy też dalej odmawiać wszelkiej kolaboracji? Zaczęła się upowszechniać teza, że współpracując można jeszcze prowadzić jakąś grę i mieć wpływ na Ministerstwo Kultu, a niewspółpracowanie jest już tylko kapitulacją. Spory odłam Kościoła Wyznającego poszedł na współpracowanie, były w nim już teraz właściwie dwa zarządy. Właśnie wtedy grupa tak zwanych „dahlemitów", stojąca najniezłomniej ze wszystkich przy uchwałach z Dahlem, zakazujących wszelkiej kolaboracji, wyobcowała się stopniowo, i zaczęto uważać ją za frakcję fanatyków i doktrynerów. Jednocześnie sytuacje bytowe dahlemitów gwałtownie się pogorszyły. Nieuznawane formalnie w kraju egzaminy, seminaria, święcenia, opinia kacerzy i nawet — teraz już — buntowników przeciw państwu, wszystko to sprawiało, że mieli oni minimalne szanse otrzymania jakiegoś kościelnego zajęcia. Nie dotykało to tak bardzo tych, którzy mieli już od dawna probostwa. Młodzi teologowie natomiast, z całkiem nielegalnych już teraz seminariów, nie wiedzieli właściwie co z sobą począć po ukończeniu kursów. Z całą ostrością pojawiało się więc z powrotem pytanie o celowość obrony zasad wiary w taki sposób, że traci się przez to zalegalizowane i uświęcone tradycją warunki ich głoszenia. Nawet dahlemici zaczynali się chwiać.

Bonhoeffer, który dopiero znacznie później miał napisać jasno, że „chrześcijaństwo znaczy przede wszystkim — być człowiekiem solidarnie", i że to, nie zaś wszelkie „głoszenie", jest w nim najistotniejsze, stał już teraz właściwie na podobnym stanowisku, ale wyrażał je w bardzo skrajnych i bardzo niepopularnie brzmiących tezach teologicznych.

Najsłynniejszą jego pracą z tego okresu jest artykuł, zatytułowany *W kwestii wspólnoty kościelnej* (VI. 1936). Bronił w nim rygorystycznej wykładni dahlemskiego zakazu kolaboracji ze skażonymi narodowym socjalizmem władzami kościelnymi, i twierdził, że „poza Kościołem (Wyznającym) nie ma zbawienia". W innej ówczesnej wypowiedzi domagał się od środowisk ekumenicznych w Genewie uznania Bekennende Kirche za jedyny autentyczny Kościół chrześcijański w Niemczech. Poglądy te, w jego rozumieniu, oznaczały po prostu, że kto się zapiera zasad Ewangelii pod naciskiem jej ewidentnego wroga, nie może być zbawiony, ani też uznany przez innych za chrześcijanina. W sformułowaniu, które tym tezom nadawał, i na tle tak powszechnej wówczas w jego Kościele znieczulicy moralnej na wszelkie „poza-gettowe" sprawy, musiały one jednak wydawać się skandalem. Odbierano je jako sprzeczne z samym duchem Reformacji i z duchem tolerancyj-

nych, pluralistycznych kół ekumenicznych. Wywołały też naturalnie burzę protestów i do reszty skompromitowały dahlemitów w kraju, za granicą zaś ułatwiły w praktyce sytuację przedstawicielom Kościoła Rzeszy, którzy wydawali się genewskim urzędnikom o tyle bardziej rozsądni i „otwarci"... Dramat nieprzezwyciężalnego rozmijania się Bonhoeffera z kościelnym myśleniem „gettowym", i z wyznawanym w praktyce priorytetem „warunków do misji" nad misją samą pogłębiał się więc z każdym rokiem, powodując serię tragicznych paradoksów: właśnie walcząc z gettowością, Bonhoeffer spychał wbrew woli swoją grupę na pozycje getta coraz bardziej zamkniętego; właśnie broniąc najenergiczniej teologicznych uzasadnień jej stanowiska — szkodził jej i podkopywał jej prestiż. Był też niestety zbyt inteligentny, by nie zdawać sobie z tego wszystkiego sprawy.

Dwie znane książki z tego okresu (oprócz których pisał mnóstwo artykułów, kazań i okólników) to *Nachfolge* (*Iść za Jezusem*, 1937) i *Gemeinsames Leben* (*Wspólne życie*, wydane w Monachium w r. 1939).

W pracy o tym jak *Iść za Jezusem* (bo nie chodziło tu o „naśladowanie" w sensie *imitatio*), Bonhoeffer, z całą pasją do jakiej skłaniała go aktualna sytuacja, starał się wykazać nieodłączność etyki od aktu wiary. Trudność teoretyczną jaką stanowiła tu zasada „samej wiary" Lutra, przezwyciężał formułą: „tylko ten kto jest posłuszny — wierzy, a kto wierzy — jest posłuszny". Podkreślał, że uczniowie aktywnie „szli" za Jezusem na Jego wezwanie, i w tym akcie dopiero, czy poprzez niego — wierzyli. Najmocniejszą, słynną część książki stanowi namiętna filipika przeciw „łasce taniej", to jest takiej, z której kościelne instytucje uczyniły coś w rodzaju tandetnego towaru, rozdzielanego za pół-darmo, gdy tymczasem jej prawdziwą ceną jest konsekwentne „pójście za Jezusem", czyli drogą cierpienia, i to niepopularnego, słabego, śmiesznego nawet, gdyż i On był wszak „pośmiewiskiem". Teologia krzyża z *Nachfolge* odzwierciedla jak się zdaje wewnętrzne dzieje tych lat, chrześcijańską motywację i interpretację tragicznej „dahlemickiej" sytuacji. Bonhoeffer widzi krzyż jako podjęcie porażki, ze wszystkimi jej konsekwencjami. Jako drogę tak już niewdzięczną, że nikt inny pójść nią nie chce, jako wyobcowanie ze wspólnoty świątyni i społeczeństwa („za bramą" mękę poniósł), jako wiarę w moc bezsilności. Po tych wszystkich oznakach właśnie można poznać, że idzie się za autentycznym „wezwaniem Jezusa" w konkretnym, dzisiejszym świecie. Jest On bowiem realnie obecny (*Christus praesens*) właśnie tam, właśnie po t e j stronie, gdzie jest w świecie słabość, krzywda, bezsilność.

Bonhoeffer żądał więc od „bogatego", mieszczańskiego, zasiedziałego w uprzywilejowanej legalności Kościoła Ewangelickiego Niemiec zdecydowania się na to wszystko. Daremny w społecznych skalach i efek-

tach protest dahlemitów uważał w istocie za formę stanięcia po stronie pokrzywdzonych, odmowy służby jakimkolwiek innym panom czy idolom prócz Chrystusa i Jego miłości. Konsekwencje tego protestu podejmował w przekonaniu, że będąc „krzyżem" (takim dokładnie jak go rozumiał) świadczą tym samym o autentyczności obranej drogi.

Nachfolge jest więc już właściwie etyką, choć droga ucznia wciąż biegnie szlakiem czysto kościelnym, świat jest w niej tylko terenem rozgrywania się indywidualnych „dziejów duszy" w jej wewnętrznym stosunku do Jezusa. Autonomia, własny walor chrześcijański świata i świeckości pojawić się miały dopiero potem, w *Etyce*. Już to jednak, że wiara była oto nieodłączna od konkretu życia i czynu — było krokiem w tym kierunku.

Książka *Gemeinsames Leben* jest opisem życia tak zwanego „domu braterskiego" czyli stałego bractwa, o charakterze prawie monastycznym, które Bonhoeffer założył na terenie seminarium w Finkenwalde. Była to jego następna z kolei próba konkretyzacji tradycji chrześcijańskiej, przez urzeczywistnienie jej głównego jak sądził ideału, to jest wspólnoty prawdziwie ewangelicznej, otwartej, braterskiej, stawiającej „opór bez stosowania przemocy" naporowi zła i nienawiści. I na tym chrześcijańskim „miejscu na ziemi" zaciążył jednak niezamierzony, lecz nieuchronny tragizm socjologicznych uwarunkowań. Getto heroiczne nie przestawało być mimo wszystko — gettem właśnie. Dom braterski w Finkenwalde, (wbrew wszystkim intencjom jego założyciela, a na skutek obiektywnej sytuacji), nosił wiele cech zamkniętej, elitarnej „kapliczki", właściwych zresztą także innym środowiskom chrześcijan świeckich „ery kościelnej". Brak szerszego pola działania i odcięcie od naprawdę centralnej sceny konfliktów moralnych kraju musiały też spychać wspólnotę w Finkenwalde w coraz większy introwertyzm i kanalizować jej zasoby dobrej woli w kierunku nazbyt może perfekcjonistycznie czy czasem infantylnie pojmowanych stosunków osobistych. Właśnie to wszystko miał zapewne na myśli Barth, pisząc do Bonhoeffera z niepokojem o tym, że unosi się tu „jakiś nieuchwytny zapaszek, przypominający klasztorny, *pathos* i *eros*". Ów „zapaszek", który zresztą nie tylko i nie zawsze klasztory charakteryzuje, lecz jest raczej nieuchronną atmosferą grup sztucznie zamkniętych, nie był jednak z pewnością ideałem, czy tym bardziej już „winą" wspólnoty finkenwaldzkiej. Był po prostu ceną jej oporu.

Jest też niewątpliwe, że eksperyment „Życia razem" zawierał również wartości trwałe i prekursorskie. W Finkenwalde rodziło się bardzo wiele celnych i interesujących intuicji etycznych i kontemplacyjnych. Bonhoeffer, nawet w fazie „świeckiego chrześcijaństwa" z *Listów*, kiedy już wyrażał się o Finkenwalde krytycznie, musiał cenić ten właśnie aspekt „monastycznych" okresów życia, bo postulował wszak nadal i mimo wszystko jakieś *arcanum*, jakąś „dyscyplinę sekretną" chrześci-

jan. Coś zbieżnego z potrzebami i duchem czasu było także w samym przesunięciu pojęcia Kościoła w kierunku grupy nieformalnej, przyjacielskiej. Nie bez powodu chyba w latach sześćdziesiątych przesunięcie to zostało dokonane w chrześcijaństwie tak radykalnie w tak wielu krajach i środowiskach.

Jak nietrudno zgadnąć, dom braterski nie spotkał się ze zrozumieniem w ewangelickim środowisku Bonhoeffera. Nosił nazbyt wiele cech, na które świat protestancki ma swoistą alergię, aby nie oskarżano go o „odchylenia rzymsko-katolickie", o „zapaszki" klasztorne, o bigoterię.

Na domiar złego, „Życie razem" i różne inne prace Bonhoeffera dla bractwa lub o nim zostały ostro skrytykowane przez biblistów. Zarzucano autorowi bardzo dowolne posługiwanie się tekstami Pisma (co jak na ucznia Harnacka i Seeberga było dosyć kompromitujące), i wytknięto mu nawet całkiem konkretne omyłki historyczne. Być może, był w tym okresie tak wyłącznie skoncentrowany na umacnianiu swych uczniów w niezłomności, że widział w Biblii głównie i czasem jednostronnie inspirację do tego niebudzącego wątpliwości celu. Podważało to jednak bardzo jego autorytet w kołach uniwersyteckich. Do zarzutów „radykalizmu" (w Niemczech słowo niesłychanie pejoratywne!), bigoterii i „katolicyzowania" dochodził jeszcze zarzut ignorancji.

Ostatni okres dziejów Kościoła Ewangelickiego w Niemczech hitlerowskich (1937—1945) był już jego upaństwowieniem bez żadnych osłonek. Panował wtedy niepodzielnie Friedrich Werner, który był szefem kościelnej kancelarii, Rady najwyższej i wydziału finansowego w jednej osobie, a ponadto odznaczał się zamiłowaniem do twórczości teologiczno-ideologicznej. Najmniejsze nawet resztki swobód zostały zniesione, terror policyjny doszedł do perfekcji, nastąpiły wielkie fale aresztowań, które zmiotły wielu przywódców i działaczy Kościoła Wyznającego. Między innymi aresztowany został pastor Niemoeller, który spędził następne osiem lat w obozie koncentracyjnym.

Wystąpiły naturalnie wszystkie życiowe i psychologiczne konsekwencje tej sytuacji. Coraz więcej ludzi dotąd niezachwianych łamało się, odpowiedzialność za losy, a może i życie współwyznawców skłaniała najodważniejszych do kompromisów lub do milczenia. Seminarium w Finkenwalde zamknięto. Paru ulubionych uczniów Bonhoeffera podporządkowało się aparatowi Wernera. Znów mówiono dużo o „warunkach misji", i nie chodziło już teraz o przywileje czy nawet elementarne swobody, ale o samo przetrwanie kościelnych instytucji. W końcu doszło do tego, że Synod tego samego Kościoła Wyznającego, który w roku 1936 wystosował jedyny ze strony Kościołów chrześcijańskich Niemiec formalny protest do Hitlera na temat ustaw norymberskich i obozów koncentracyjnych, wypowiedział się za zezwalaniem pastorom na składanie przysięgi na wierność Fuehrerowi.

To już było w poczuciu Bonhoeffera dno hańby. Lecz zarazem narastała bezradność. Wyjaśniał wciąż niezmordowanie swym uczniom czemu trwać mają przy niezłomnej postawie, a sam nie pojmował nawet jak w roku 1938 i 1939 w Niemczech można w ogóle rozważać możliwość „posady" w aparacie Wernera, czy przywiązywać wagę do takich aspiracji. Niespostrzeżenie wytwarzał się w nim coraz większy dystans do tych wszystkich spraw. Sercem i myślą był już gdzie indziej. Wojna, w której nie wolno było przecież — jak sądził — brać udziału, plany „ostatecznego załatwienia" kwestii żydowskiej, niemożliwe do akceptacji i niemożliwe także do powstrzymania — to były pytania, nawet dramaty moralne, którymi żył. W tym kontekście musiał widzieć coraz wyraźniej jałowość i bezsilność społeczną protestu „dahlemitów", przy którym zresztą trwał aż do końca. Nawet ten heroiczny protest bowiem, tak jak same instytucje kościelne i mentalność w nich górująca, okazywał się ślepą uliczką, oddzieloną od głównej sceny tragedii owych lat, od jej węzłowych moralnych „za i przeciw", od wszelkich możliwości konkretnego wpływu na bieg spraw ludzkich naprawdę doniosłych.

Bonhoeffer zaczął w tym okresie coraz częściej uczestniczyć (tymczasem jako obserwator) w spotkaniach i naradach grupy Beck-Oster--Canaris, do której wprowadził go jego szwagier, Hans von Dohnanyi, pracujący wówczas w ministerstwie sprawiedliwości. Był jeszcze wykładowcą w tak zwanych „zbiorowych wikariatach", a potem wizytatorem gmin pomorskich, z ramienia Kościoła Wyznającego, lecz jego centralne zaangażowanie przestawiało się na całkiem inne tory. Sam nie zdawał sobie z tego z początku jasno sprawy. Były w roku 1939 miesiące, kiedy zdawał się myśleć nawet o emigracji. Wyjechał do Stanów Zjednoczonych, gdzie chciano go zatrzymać na stałe. Nagle zerwał wszystkie rozmowy na ten temat i wrócił do kraju. Jak to widać z jego listów i dziennika, zrozumiał, że jego obowiązkiem jest czynna walka przeciw szaleństwu własnego kraju o najwyższe wartości człowieczeństwa i kultury, i że walkę tę wolno mu podjąć tylko dzieląc los Niemiec i podejmując pełnię ryzyka, jakie droga taka przedstawiała.

OKRES KONSPIRACJI

Konspiracyjna kariera Bonhoeffera, stanowiąca trzeci, znowu całkiem odmienny okres w jego życiu i twórczości, nie była wielka ani wybitna. Formalnie został zatrudniony „do poruczeń specjalnych" przez wywiad Abwehry i dzięki temu był zwolniony z wojska i spod zasięgu gestapo. Na terenie wywiadu służył jednak faktycznie jego frakcji, którą stanowiło koło przeciwników Hitlera, planujących już od roku 1940 jego

usunięcie i przeprowadzenie przewrotu politycznego. Ów krąg spiskowców skupiał się wokół Canarisa i Ostera, i obejmował głównie ludzi z prawicy i z centrum, w ich liczbie wielu działaczy katolickich.

Bonhoeffer odbył na zlecenie Canarisa kilka podróży do krajów neutralnych. Miały one na celu nawiązanie z powrotem w środowiskach ekumenicznych kontaktów, które prawie całkiem zerwał na skutek kościelnych sporów, i wykorzystanie ich dla sondaży politycznych oraz przekazu pewnych informacji. Misją poważniejszą było spotkanie w Szwecji, w r. 1943, z biskupem Chichester, Bellem. Niemiecka opozycja postawiła za jego pośrednictwem aliantom pytanie czy w razie zamachu na Hitlera zaprzestaliby ofensywy, przynajmniej na czas potrzebny dla sformowania nowego rządu, który podjąłby pokojowe pertraktacje. Bell przekazał to pytanie Edenowi, który jednak uważał wrzenie w kołach wojskowych (podobnie jak Churchill) za „wewnętrzne porachunki między oficerami, którzy mordują się nawzajem", nie zaś za ruch oporu, i odpowiedział, że o żadnych gwarancjach ani pertraktacjach nie ma mowy.

Wtedy właśnie Bonhoeffer, obstając nadal, bez względu na wszelkie konsekwencje, przy jak najszybszym dokonaniu zamachu, zraził sobie część najbliższego teraz środowiska. Mówił, że w imię swych przekonań chrześcijańskich musi przekładać klęskę Niemiec nad przedłużanie się zbrodniczej wojny. Uważano to wówczas za stanowisko bliskie zdrady narodowej, i do dziś dnia zresztą toczy się w NRF na ten temat dyskusja.

W przerwach między podróżami służbowymi a naradami i sporami konspiracji Bonhoeffer pisał następną książkę, której nie miał już skończyć. Na *Etykę* (1939—1943, wydana w r. 1949) składają się różne tematycznie fragmenty, które powstawały głównie pod wpływem aktualnych zainteresowań i wewnętrznej potrzeby autora. Bonhoeffer chciał je dopiero potem powiązać w logiczną całość. Ta swobodna forma pozwala obserwować w sposób bezpośredni ewolucję postaw, powodowaną przez nowe doświadczenia.

Teksty z lat 1939 i 1940 są pisane jeszcze stylem *Nachfolge,* i stanowią etykę kościelną, dla której świat jest wciąż głównie terenem zdążania za Chrystusem dosyć „poza-świecką" drogą. Są już jednak także wzmianki o tym, że Chrystus jest panem całego świata, a nie tylko sektora praktyk i przeżyć „kościelnych" i widoczna jest fascynacja tym aspektem chrześcijaństwa.

Jesienią 1940 r. pojawia się myśl, że wcielenie każe widzieć postać Chrystusa w całej doczesnej świeckości (nie zaś tylko w „drugim człowieku" z Kościoła) i że przeto podejmowanie czynnej odpowiedzialności za bieg historii nie jest jakimś, ewentualnie „dopuszczalnym" zadaniem marginesowym, tylko imperatywem etyki chrześcijańskiej. Był to czas, kiedy Bonhoeffer nie ochłonął jeszcze z szoku zwycięstw

Hitlera w Europie zachodniej (których nie spodziewały się wcale bliskie mu koła wojskowej konspiracji). Pod wpływem tego szoku właśnie pisał dramatyczne „wyznanie winy" Kościoła, stanowiące również fragment *Etyki*, oraz jej partię mówiącą o tym, jak żałośnie przedstawiają się naiwni i pyszałkowaci sędziowie historii w porównaniu z jej twórcami. Wrócił też właśnie wtedy ze swej pierwszej podróży służbowej za granicę, gdzie przekonał się, że jego przyjaciele w środowiskach ekumenicznych uważają od dawna opór polityczny za elementarny obowiązek chrześcijan w Niemczech. Sam już zresztą podjął swą krętą drogę odpowiedzialności za historię a jej teologiczne racjonalizacje są tu wyraźnie sprawą wtórną.

Trzeci fragment, pisany na przełomie lat 1940 i 1941 przynosi słynną i podjętą potem w *Listach* dystynkcję na strefę przedostateczną (którą katolik nazwałby może strefą porządku naturalnego) i ostateczną. Spędzamy życie w strefie przedostatecznej i nawet nasze wszelkie zawsze zmienne historycznie mniemania o Słowie Boga należą wciąż do niej. Za nią, to jest za życie zwyczajne, ziemskie, przebiegające według własnych praw, jesteśmy bezpośrednio i przede wszystkim odpowiedzialni i winniśmy tę odpowiedzialność podejmować z całą powagą, ale też swobodą i realizmem, pamiętając, że nazbyt pochopne odwoływanie się wciąż do rzeczy ostatecznych jest najczęściej iluzją, pychą i eskapizmem. Wyzwolenie w Chrystusie polega na tym, że człowiekowi wolno być człowiekiem po prostu ludzkim, nie musi usiłować stawać się nadczłowiekiem, ani próbować objąć faryzejską „panetyką" wszystkich najdrobniejszych posunięć (jak to było w zwyczaju gettowych kół „ery kościelnej").

Był to okres najgłębszej nocy szaleństwa i tyranii hitleryzmu, a także okres gdy Bonhoeffer wyzwolił się już na dobre z heroicznej ale ślepej uliczki kościelnego getta i kościelnego introwertyzmu i wszedł całkiem w życie świeckie. Było ono twarde, nieświęte wcale, lecz wreszcie normalne, pozwalające przeżywać życie wprost, być człowiekiem na sposób zwykły. Właśnie ową zwykłość, zdrowy rozsądek, prawa życia i wartość życia samego w sobie, a nie dla czegoś innego jeszcze, sławił więc teraz, nie wiedząc jak jest już bliski „bezreligijnego chrześcijaństwa", nastrojów powojennych formacji, odkrywających z podobnym upojeniem smak wyzwolenia z aury „kościelności".

W czwartym fragmencie są widoczne najsilniejsze reperkusje zaangażowań politycznych Bonhoeffera. Zawiera on rozdziały pisane w latach 1941 i 1942, a więc w okresie szczytowego nasilenia działalności konspiracyjnej, ze wszystkimi jej dwuznacznościami. Idee przewodnie to szacunek dla rzeczywistości, obowiązek aktywnego, świeckiego zaangażowania i odwaga poświęcania „czystych rąk". Ramy *Nachfolge* są tu już do reszty rozsadzone, rzeczywistość świecka przestaje być polem operacyjnym dla jakichś wydzielonych z niej zabiegów religijnych,

czy też materią do arbitralnego formowania według jakichś z góry założonych, sztywnych norm. Staje się natomiast pełnoprawnym „partnerem". Realizm, szacunek dla rzeczywistości to szacunek dla wcielenia Boga w świat. (Bonhoeffer czytał w tym okresie, najwyraźniej samokrytycznie, Don Kiszota, który pozostał zresztą zawsze jego ulubioną książką). „Być w Chrystusie" znaczy podejmować współudział w świecie, gdyż Chrystus nie prowadzi w jakąś zaziemskość, tylko w powszedniość, aby w niej „być dla innych". Dobro nie jest jakąś statyczną abstrakcją, lecz procesem współuczestnictwa w historii, a *Etyka* jest „o tym jak się uczyć współżyć". Współżyć jednak to także podejmować winę, „brudzić ręce". Żaden współudział w kształtowaniu historii, godny tego miana, nie może być usprawiedliwiony z góry, wolny od ryzyka. Lecz podjęcie win było wszak dziełem Chrystusa, i stojąc zawsze pod sądem krzyża stoi się, wraz z całą świecką rzeczywistością, w orbicie usprawiedliwienia.

Kiedy w kwietniu 1943 r. Bonhoeffer został aresztowany, przerwał pisanie następnego fragmentu *Etyki* na zdaniu: „krzyż pojednania jest wyzwoleniem na życie pod wzrokiem Boga w świecie bez-bożnym, wyzwoleniem na życie w prawdziwej świeckości." Na kartce z notatkami do dalszej pracy zapisane bylo, jako ostatnie hasło, zdanie: „być dla świata".

Pomiędzy dniem aresztowania, a chwilą kiedy, po nieudanym zamachu na Hitlera 20. VII. 1944, wszyscy członkowie grupy Bonhoeffera zostali rozszyfrowani, i jego współudział w spisku był jasny, upłynęło 18 miesięcy. W tym okresie Bonhoeffer, oskarżony początkowo tylko o sprawy dość jeszcze marginesowe, przebywał w więzieniu wojskowym w Tegel, gdzie miał nienajgorsze warunki. Powstały wtedy *Listy* i *Notatki z więzienia*, których część druga, przesyłana dzięki usłużności wartowników przyjacielowi, pastorowi Eberhardowi Bethge, zawiera szkice i refleksje teologiczne. Ich fragmentaryczne, skrótowe tezy doczekały się z czasem większej sławy niż którakolwiek z prac Bonhoeffera i są dzisiaj, tak w Europie jak w Stanach Zjednoczonych, czymś w rodzaju sztandarowych haseł ruchów i kierunków odnowy, czy też nowej reformacji chrześcijańskiej. Ruchów i kierunków bardzo rozmaitych, sprzecznych między sobą, a nieraz sprzecznych także z tym, co, jak się zdaje, miał na myśli Bonhoeffer.

Zarówno wzmianki w *Listach* jak lektury, które ich autor kazał dostarczać sobie do więzienia, wskazują, że jego nowa teologia nawiązywała, jak sam pisał, do „liberalnego dziedzictwa". Czytał Diltheya, E. F. von Weizsaeckera, Harnacka. Wrócił więc i pod tym względem „do domu", do swych środowiskowych tradycji, od których odszedł przedtem tak daleko, szukając swego miejsca na ziemi w heroicznej wycieczce w kościelne getta. Po podjęciu świeckiej, politycznej działalności, zapragnął, tak jak reszta „przyziemnie" nastawionej rodziny

i przyjaciół, nowej konfrontacji z najbardziej świeckim i pragmatycznym ze znanych wówczas nurtów chrześcijańskich, jakim była teologia liberalna. Nie przejął jej jednak, lecz próbował dokonać syntezy między nią a własną chrystologią. Nie skłaniał się, jak liberałowie, do immanentyzmu, lecz — jak w swych pierwszych pracach, tylko radykalniej — lokalizował transcendencję na ziemi. Nie pogodził się także nigdy z indywidualizmem, do którego (począwszy od romantycznych tradycji Schleiermachera) skłaniała się część liberałów, lecz polemizował z nim w imię wartości społecznych. Sekularyzacja sposobów myślenia i ocen religii nie oznaczała dla niego wreszcie rezygnacji z teologii, lecz przeciwnie, akceptował ją właśnie drogą teologicznej interpretacji.

Tak mniej więcej wyglądał zarys tej nowej konfrontacji, ale nie miał jej już skończyć, tak jak nie miał skończyć ważniejszej i w stosunku do niej pierwotnej konfrontacji ze swą własną nową samoświadomością. Teologia *Listów* pozostała jakby zawieszona w stanie rozpoczynającego się dopiero dialogu: zawiera dwa stanowiska czy dwa tory myślenia i wskutek tego także dwa sprzeczne nieraz typy propozycji. Trudno wiedzieć, i do dziś chyba nikt na pewno nie wie, na którym torze był sam autor. Może na obu na raz, albo raz na jednym a raz na drugim, i może również ta jego końcowa sytuacja, jak cała życiowa droga, symbolizuje dzieje duchowe powojennych formacji chrześcijan.

Listy teologiczne pisał Bonhoeffer w ciągu pięciu miesięcy, od końca kwietnia do końca września 1944. Wrześniowych listów nie ma. Eberhard Bethge podaje, że je spalił ze względów bezpieczeństwa, na krótko przed swym aresztowaniem.

Projektem, który dość szybko skrystalizował się w korespondencji, było napisanie książki. Jej plan Bonhoeffer zanotował tak: 1. Remanent. 2. Czym jest właściwie wiara. 3. Wnioski.

Rozrzucone po różnych listach refleksje, podpadające pod „remanent" przedstawiają się następująco: po pierwsze, świat współczesny stał się dorosły, to znaczy nie potrzebuje już hipotezy Boga, aby swe sprawy (także etyczne) rozwiązywać, po drugie jest skoncentrowany na zadaniach i nadziejach ziemskich i za nie, nie zaś za jakieś stosunki z zaświatem, czuje się przede wszystkim odpowiedzialny, po trzecie (co się z poprzednimi punktami łączy) wyrósł niejako z „religii".

Nie było to nowe. Już Gogarten oceniał pozytywnie proces sekularyzacji i stawiał tezę, że jest on w dużej mierze owocem samego chrześcijaństwa. Akceptował go także Tillich, w jakiejś mierze Barth i inni teologowie. Bonhoeffer jednak nadawał mu całkiem specyficzny sens chrystologiczny. Wszystkie zjawiska, wykazane przez jego „remanent", miały sens pozytywny w ramach teologii krzyża. Po pierwsze więc, jest wolą Boga, aby człowiek żył teraz w świecie, *etsi Deus non*

daretur. Świadczy o tym samo objawienie w Chrystusie. Mówi ono, że Bóg chrześcijański jest Bogiem bezsilnym w świecie, nie zaś potężnym jego władcą, i że tak właśnie, jako bezsilny Bóg — zwycięża. Świat toczy się więc istotnie „tak jakby Boga nie było", i trzeba to konsekwentnie podjąć. Objawienie w Chrystusie mówi także, że los człowieczy zawiera w sobie to podjęcie. W samym sercu centralnego w chrześcijaństwie zdarzenia są wszak słowa: *Eli, Eli lamma sabachtani*. Dlatego życie w bez-bożnym świecie czyni w istocie bliższym oblicze prawdziwego Boga Biblii. Po drugie, ziemskie zadania i nadzieje są autentycznym terenem spotkania Chrystusa i transcendencji. Nadzieja Starego Testamentu jest historyczna, świecka, także w Ewangeliach nie ma mowy o zbawieniu indywidualnych dusz, tylko jest ciągle mowa o współżyciu ludzkim. Chrystus zapowiada w nich swe incognito: będzie spotykany jako „najmniejszy z tych, których się nakarmiło". Właśnie w takich ziemskich sytuacjach przeto rozstrzyga się sprawa dla chrześcijanina centralna: jego stosunek do Ewangelii, czyli jego wiara. Po trzecie, wyrośnięcie z „religii" jest pożądane i dobre. „Przesłanka religijna" nie jest bardziej konieczna do wiary, czyli postawy ewangelicznej, niż była „przesłanka obrzezania" u św. Pawła. Nie jest także, jak sądził Barth, nieuchronnym w chrześcijaństwie zjawiskiem, gdyż proces sekularyzacji daje oto szansę, by jej się pozbyć.

Na pytanie więc, „czym jest właściwie wiara", Bonhoeffer odpowiada mniej więcej tak: jest życiem w ziemskim, świeckim, bez-bożnym świecie, *etsi Deus non daretur*. Jest życiem nie według jakichś przepisów religijnych czy ascetycznych, tylko po ludzku, „będąc człowiekiem solidarnie", będąc „dla innych" i „po stronie słabych". W ten sposób bowiem jest się „po stronie Boga w Jego bezsilności i cierpieniu w świecie". Transcendencja dla nas jest nie w zaświatach i nie w sytuacjach „granicznych", takich jak klęska, cierpienie czy natrafienie na strefę niewiedzy, tylko w „samym środku życia": w podejmowaniu ziemskiej odpowiedzialności, w spotkaniu z innymi ludźmi czy po prostu z rzeczywistością.

Wnioski Bonhoeffera są takie, że trzeba uznać zbyteczność „religii", trzeba „zreinterpretować bezreligijnie pojęcia biblijne" i trzeba zreformować Kościół w ten sposób, by zamiast być egocentrycznym gettem, kompromitującym swą misję dla celów samozachowawczych, podjął tę misję w całej jej prawdziwości, to znaczy stał się instytucją bezinteresownej i konkretnej służby światu.

Cały ten tok myślenia odzwierciedla naturalnie niezmiernie jasno doświadczenia autora z walk kościelnych i potem ze świeckiej działalności. Namiętność jego polemiki z mentalnością zamkniętych gett kościelnych, ze sztucznym i najczęściej pełnym hipokryzji obyczajem powoływania się we wszystkim „wprost na Boga", z moralnie co najmniej wątpliwą, znieczulającą społecznie i rodzącą swoisty infantylizm

rolą „religii", zrozumieć można w pełni tylko pamiętając, że żył długo w aurze tak zamkniętej i perfekcjonistycznej „kościelności", iż zwykły człowiek świecki z trudem tylko może ją sobie wyobrazić, i że w dodatku, w jego kraju, ten krąg ludzi i sposób myślenia zawiódł w sposób wyjątkowo tragiczny.

Przez „religię" Bonhoeffer rozumiał przede wszystkim dwie rzeczy: to co nazywał „metafizyką", oraz indywidualizm. „Metafizyką" były dlań „uwarunkowane historycznie presupozycje", zamykające Boga w pojęciach, stanowiących w istocie „przedłużenia świata", i stwarzające w ten sposób (w potocznym myśleniu w każdym razie) strefę nadnaturalnych i mitologicznych wyobrażeń. Ten — jak to nazwał Tillich — „nadświat przedmiotów boskich" stanowił rodzaj nadbudowy ziemskiego życia i cel tęsknot religijnych za nadziemskim niebem.

Indywidualizm był dla Bonhoeffera koncentracją na tak zwanym „życiu wewnętrznym", na pobożnej introspekcji, na rozmaitych egocentrycznych w gruncie rzeczy rozrachunkach i „rozmowach" z Bogiem, w trosce o osobiste usprawiedliwienie i nieśmiertelność. Wszystkie takie postawy uważał za dekadenckie albo infantylne „zajmowanie się sobą, całkiem jakby nic już nie było ważniejszego". Zarzucał to między innymi egzystencjalistom.

Inne cechy „religii" według *Listów* są następujące: koncepcja *Deus ex machina*, czyli istoty wszechpotężnej i wszechobecnej, która służy do pomagania, rozwiązywania zagadek życia i usuwania jego pytań. Koncepcja i mentalność „wspólnoty wybranej". Wytwarzanie się wydzielonego sektora zabiegów, praktyk i myśli „kościelnych", które nie mają nic lub prawie nic wspólnego z całokształtem życia i zwykłym tokiem myślenia. Jeszcze inną cechą „religii" jest jej zbyteczność, jakiej dowodzi niezbicie świat ludzi twórczych, odpowiedzialnych i etycznych, choć całkowicie zlaicyzowanych.

Cały ten program, przy bliższej analizie, jest jednak w *Listach* dosyć dwuznaczny. Przede wszystkim raz wygląda na coś w rodzaju recepty na to, jak mają wykładać chrześcijaństwo „bez-bożnemu światu" ludzie, którzy sami myślą całkiem co innego, a raz znowu na osobiste, namiętne nawet credo autora. Raz pytanie brzmi: „jak Kościół ma głosić Boga wobec tego wszystkiego co wykazuje remanent?" a raz znowu: „jak to jest naprawdę? Które intuicje tradycji chrześcijańskiej wolno dzisiaj uczciwie przyjąć?" Niejasność pogłębia się, gdy się zważy, że chrześcijanin ma oto żyć *etsi Deus non daretur*, ale jednak „pod wzrokiem Boga", czyli wierząc Bogu, czyli nie „tak jakby Go nie było". Z pewnością już ma wierzyć w Chrystusa. Wyjściowe pytanie Bonhoeffera brzmi: „kim jest Chrystus dla nas dzisiaj", a więc Jego obecność i panowanie zakładane są przez cały czas z góry. Kim jest jednak Chrystus według „bezreligijnej interpretacji pojęć biblijnych" — nie wiadomo, gdyż Bonhoeffer tę interpretację postulował, ale nie zdążył

jej wykonać. Jeszcze wyraźniejszą dwutorowość wnosi postulowana w *Listach* „dyscyplina sekretna" (*Arkandisziplin*) dla chrześcijan, która ma polegać na dosyć tradycyjnym kulcie Słowa i Sakramentu, tyle że bez afiszowania go, czy tym bardziej narzucania komukolwiek. Chrześcijanie mają więc, według jednej wskazówki, żyć solidarnie życiem w pełni świeckim, nie tworzyć żadnych „wspólnot wybranych" ani specjalnych ascez czy praktyk, a według innej — mieć nadal „dyscyplinę sekretną", a nawet chronić ją przed wzrokiem niewtajemniczonych i nieprzygotowanych (Na jednym z listów Bethgego do Bonhoeffera jest nawet znamienny zapisek: „chrześcijaństwo arystokratyczne?"). Kościół wreszcie raz ma być tylko instytucją w służbie światu, a kiedy indziej stróżem i ośrodkiem „tajemnic" kultu, niewiadomo jak się wyrażających: w pojęciach bezreligijnych czy też tradycyjnych, bo w *Listach* jest także mowa o tym, że Kościół, skompromitowawszy swym postępowaniem swe najcenniejsze słowa, musi zamilknąć i przestać ich używać „na długi czas". Czyli — przejściowo tylko? Lecz z drugiej strony bezreligijność świata Bonhoeffer zdaje się uważać za nieodwracalną.

Z wielu tych sprzeczności autor *Listów* zdawał sobie sprawę doskonale. Na pytanie Bethgego o miejsce kultu w bezreligijnym chrześcijaństwie odpowiedział na przykład, że to trudne, że sam nie wie. Sprzeczność najgłębsza leżała jednak chyba w samej osobowości „świadka epoki przemieszczeń", jak go celnie nazwał Martin Marty. Fragmenty, zawierające krytykę „religii" czy opis życia *etsi Deus non daretur* cechuje nieraz nieodparty autentyzm osobistego wyznania. Tuż obok nich jednakże są dokumenty wiary i pobożności w ich najklasyczniejszych, tradycyjnych formach, a ich szczerość również nie budzi wątpliwości. „Kto jestem? Ten czy tamten?" pytał Bonhoeffer w jednym z więziennych wierszy. W każdym razie szedł na śmierć jak zwyczajnie i gorąco wierzący pastor. Modlił się o odwagę i pomoc boską, a jego ostatnie słowa były o nowym życiu, które go czeka.

RECEPCJA

Opublikowane w roku 1951 *Listy* i *Notatki z więzienia* (pod niemieckim tytułem *Widerstand und Ergebung,* Opór i poddanie) wywołały wielkie zaskoczenie, gdyż Bonhoeffer był dotąd znany ze swych pism z Finkenwalde, jako teolog skrajnie ortodoksyjny. Część teologów, jak uczeń autora, G. Ebeling czy jak H. Thelicke, zareagowała przychylnie, podkreślając główmie to, jak celnie Bonhoeffer wydobył nastroje i intuicje swego pokolenia. Inni, jak Barth, ostrzegali przed enigmatycznością i dwuznacznością *Listów*. Zbiór nie spotkał się jednak z głębszym zainteresowaniem kół ściśle teologicznych, gdyż odrodzenie

teologii liberalnej trwało już wtedy w NRF, a częściowo też w Anglii od dłuższego czasu, dyskutowano na nowo Tillicha i Gogartena, tak że Bonhoeffer był właściwie wyprzedzony.

W pierwszym okresie recepcji *Listów* pojawiło się więc tylko parę poważniejszych ocen, a przyjęły się natomiast bardzo szeroko pewne pojedyncze sformułowania i zaczęły służyć za hasła ruchów czy szkół myślenia, głównie świeckich. Nie zawsze przy tym interesowano się bliżej tym, co zdawał się myśleć sam autor.

Tak więc na przykład pod sztandarem: „dorosły świat, świat pełnoletni" rozwijać się zaczęła coraz ostrzejsza krytyka autorytarnego instytucjonalnego Kościoła i walka organizacji świeckich, bardzo dotąd w Niemczech scentralizowanych i niesamodzielnych, o większą wolność, i o prawo angażowania się na własną rękę społecznie i politycznie.

W imię walki z „tanią łaską" i żądania „bezreligijnej interpretacji pojęć biblijnych", ludzie świeccy zaczęli coraz śmielej zabierać głos w sprawie magicznych i formalistycznych aspektów kościelnego chrześcijaństwa oraz w stanowiących dotąd „tabu" kwestiach nowszej biblistyki.

Hasło: „być dla innych... być po stronie słabych", oraz postulat „Kościoła służby" stały się podstawą dla krytyki kościelnego introwertyzmu, gettowości i zwykłego oportunizmu, których dramatyczne skutki uwidoczniła po wojnie całemu chrześcijaństwu historia Kościołów w Niemczech. Z szokiem moralnym, jaki to wywołało, wiązały się kategoryczne teraz żądania jednoznacznego angażowania się Kościołów w sprawy ogólnoludzkie, takie jak pokój czy pomoc krajom słabo rozwiniętym, czy walka z rasizmem we wszelkich jego formach.

Idea „dyscypliny sekretnej" stała się jedną z inspiracji coraz silniejszego ruchu odśrodkowego w Kościołach oficjalnych. Nacisk na religijny walor elementów personalistycznych stał się mianowicie podstawą do powstawania coraz bardziej masowo grup nieformalnych, angażujących się razem w jakieś akcje i troski społeczne i nawiązujących do tego także swe liturgie. Liturgie te wyrażają głównie braterstwo ludzkie, współczucie, współ-podejmowanie win i solidarność humanistyczną. „Grupy podziemne" są zwykle jak wiadomo bardzo krytyczne wobec Kościołów oficjalnych i zdarza się, że odcinają się od nich w ogóle na znak protestu. Motywacją teologiczną jest nieraz to, że Kościół ze swej istoty jest wspólnotą autentyczną i zaangażowaną w służbę światu i wobec tego Kościołem są właśnie takie grupy nieformalne, nie zaś wielkie, bezosobiste i motywowane własnymi interesami instytucje.

Formuły z *Listów* stały się także hasłami innych nurtów. Bonhoefferowska *theologia crucis* inspiruje na przykład niektóre próby nawiązania pozytywnych dialogów z ateistami, na gruncie podobieństwa w doświadczaniu życia *etsi Deus non daretur*. Inną platformą takich

zbliżeń bywa twierdzenie Bonhoeffera o tym, że chrześcijaństwo nie jest mitem zbawicielskim, lecz ziemską nadzieją. Jeszcze inną — bardzo dzisiaj szeroko przyjęta idea „anonimowego chrześcijaństwa", czy „utajonego Kościoła", wywodząca się z myśli Bonhoeffera o chrześcijaństwie bezreligijnym.

Dokumenty publicystyczne tych rozmaitych kierunków powojennego „bonhoefferyzmu" to m. in. czterotomowy zbiór prac pt. *Die muendige Welt* (Dorosły świat), pod redakcją B. Bethgego (Monachium 1955—1963), oraz zbiór debat Paulus Gesellschaft, pt. *Christentum und Marxismus heute* (Chrześcijaństwo i marksizm dzisiaj, Wiedeń 1966).

Nową fazę w recepcji Bonhoeffera zapoczątkowało ukazanie się w roku 1963 książki anglikańskiego biskupa, J. A. T. Robinsona pt. *Honest to God*, która bardzo jego tezy spopularyzowała, tak że przytaczane były nawet na auli soborowej, a szczególnie duże zainteresowanie wywołały w krajach anglosaskich. Spowodowało to pojawienie się szeregu prac, stanowiących dokładniejszą już analizę *Listów* i innych pism Bonhoeffera. Wydane w międzyczasie w NRF ponownie wcześniejsze książki doczekały się wnikliwych omówień, oraz zostały w dużej części przetłumaczone na język angielski. Równocześnie jednak nasilił się jeszcze bardziej proces przywłaszczania samych tylko haseł z *Listów* przez rozmaite ugrupowania „nowej Reformacji". Zaliczyć do nich trzeba tak zwane „chrześcijaństwo świeckie" (na przykład Harvey Cox, *The Secular City*, Miasto świeckie, Londyn 1965; Ronald Gregor Smith, *The Secular Christianity*, Chrześcijaństwo świeckie, Londyn 1966; J. C. Hoekendijk, *The Church Inside Out*, Kościół na wywrót, tłum. z holenderskiego Isaac C. Rottenberg, Londyn 1967); „chrześcijaństwo radykalne" (na przykład: *Slant Manifesto, Catholics and the Left*, Manifest pisma Slant, katolicy i lewica, Londyn 1966, Terence Eagleton, *The New Left Church*, Kościół nowej lewicy, Londyn 1966); oraz „chrześcijaństwo po śmierci Boga" (na przykład: Paul van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, Świecki sens Ewangelii, Londyn 1965; Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Ewangelia chrześcijańskiego ateizmu, Glasgow 1966; William Hamilton, *The New Essence of Christianity*, Nowa istota chrześcijaństwa, Nowy Jork 1966).

Kierunki te jednak, które zgrupowane tu zostały dość schematycznie, nie są w rzeczywistości jasno od siebie odgraniczone, ani całkiem skrystalizowane, tak że prześledzenie recepcji i przekształceń myśli Bonhoeffera na ich terenie byłoby niezmiernie trudne. Wydaje się, w każdym razie, że jest on raczej czymś w rodzaju ich „patrona" (ze względu na symboliczność samej swej osobowości i drogi życia) aniżeli „mistrzem" w sensie teologa, którego sposób myślenia przejęłyby konsekwentnie i w całości.

Anna Morawska

PROGRESYWNA PERSONALIZACJA W UJĘCIU IGORA A. CARUSO

Psychologia XIX i XX wieku nie jest nauką jednolitą. Wszystkie „izmy", jak indywidualizm, socjalizm, kolektywizm, nihilizm, znalazły swoje odbicie w klasycznej psychoanalizie Freuda, w indywidualnej psychologii Adlera, analitycznej psychologii Junga i w egzystencjalnej psychoanalizie Sartre'a. Nowe kierunki usiłują w psychologii głębi przezwyciężyć psychologizm, a przede wszystkim biologizm. Wysiłek ten podejmuje między innymi Igor A. Caruso [1]. Twierdzi on, że współczesna psychologia jest nie tylko psychologią bez duszy, ale co więcej jest ona psychologią bez człowieka w tym sensie, że go nie ujmuje całościowo.

Psychologię głębi określa Caruso jako naukę o naturalnym procesie stawania się sobą [2]. W świetle tej definicji, jej przedmiotem będzie wewnątrzduchowy aspekt ludzkiej historii stawania się osobą zarówno w sensie filogenetycznym, jak i ontogenetycznym. Naczelną zasadą, w świetle której Caruso ujmuje całą filogenezę i ontogenezę to zasada p r o g r e s y w n e j p e r s o n a l i z a c j i (*Prinzip der fortschreitenden Personalisation*). A zatem psychologiczna orientacja Caruso skupia się na ewolucji, na przejściu ze stanu nieświadomego do świadomego, usiłuje przebadać najgłębsze tajniki ludzkiej psychiki, sposób przebiegania procesu filogenetycznego i ontogenetycznego zdobywania świadomości oraz stawania się osobą. Psychologia głębi w jego ujęciu nie należy do nauk przyrodniczych, nie jest jednak psychologią racjonalną w wydaniu Christiana Wolffa, ani też teoretyczną w myśl koncepcji Lindworskyego czy też filozoficzną Naporta, ale jest po prostu uzupełnieniem współczesnej nie filozoficznej psychologii empirycznej. Na przestrzeni swojej krótkiej historii psychologia głębi miała charakter genetyczno-

---

[1] Prof. dr, dr h.c. Igor Aleksander Caruso urodził się 4 lutego 1914 r. w Tyraspolu. W 1937 r. na uniwersytecie w Lowanium zdobywa tytuł doktora nauk psychologicznych i pedagogicznych. Psychoanalizę studiuje pod kierunkiem prof. Aichhorna oraz V. E. Freiher von Gebsattell. W 1945 r. zakłada gabinet psychoterapeutyczny przy klinice psychiatryczno-neurologicznej w Innsbruku. W 1947 r. zakłada „Wiedeński Instytut Psychologii Głębi", którego kierownikiem jest do chwili obecnej. Jest psychoanalitykiem. Dr h.c. otrzymuje w 1961 r. w Rio Grande de Sul (Brazylia). Jego dorobek naukowy zawarty jest w 114 publikacjach, z najważniejszych to: *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*, Wien 1952; *Bios Psyche und Person*, Freiburg-München 1957; *Psychonalyse pour la personne*, Paris 1962; *Soziale Aspekte der Psychoanalyse*, Stuttgart 1962. Pozycje jego są tłumaczone na języki: francuski, angielski, hiszpański, portugalski, włoski, grecki, serbskokroacki, holenderski. Jest członkiem austriackich jak i zagranicznych towarzystw naukowych, psychoanalizy, psychologii, psychiatrii, psychoterapii.

[2] Por. I. A. Caruso, *Bios, Psyche und Person*, Freiburg 1956, s. 13.

-analityczny (S. Freud), społeczny (A. Adler), teologiczno-syntetyczny (C. G. Jung) oraz egzystencjalno-syntetyczny (I. A. Caruso) — personalistyczny.

Wiedeński psychoanalityk podkreśla, że rozwój człowieka można rozumieć wyłącznie na drodze dialektycznej. Tylko bowiem sprzeczność pomiędzy determinacją ciała i wolnością ducha powoduje stopniowe wyzwalanie się osobowości. Bezustanny proces personalizacji jest częścią ogólnego rozwoju, stąd też dialektykę znamionuje przede wszystkim stawanie się świadomym i to zarówno w filogenezie jak i w ontogenezie. We wzajemnej zależności historii i natury realizuje się ciągły postęp ludzkiego poznania na drodze spirali: przeczy swoim dawnym etapom rozwojowym, przekracza własne granice i poprzez prowizoryczną syntezę dochodzi do nowej integracji. Dialektyka ta jest świadomie praktyczna, bowiem świadomość zmienia świat a świat zmienia świadomość, jest również społeczna, bo człowiek nie żyje i nie rozwija się poza społecznością.

Już sama definicja psychologii głębi jako nauki o progresywnej personalizacji, świadczy o dynamicznym ujęciu jej przedmiotu. Proces ontogenetycznego rozwoju człowieka polega na tym, by być coraz to bardziej osobą, osobą coraz to mniej zdeterminowaną, mniej heteronomiczną. Człowiek w swoim własnym rozwoju ontogenetycznym otrzymuje całe bogactwo kultury poprzednich pokoleń i dzięki temu może stawiać dalsze pytania, problemy, które siłą rzeczy posuwają ewolucję ludzkości naprzód. Etapy rozwojowe, poprzez które przeszła ludzkość, jak również etapy rozwojowe jednostki nie dokonują się w prostej linii, lecz poprzez sprzeczności. Jeszcze nie zakończył się jeden etap, a już rozpoczyna się następny. Dziecko np. już zajmuje postawę otwartą wobec świata, ale jeszcze potrzebuje pomocy matki. Każdemu przejściu z jednego etapu na drugi towarzyszy lęk [3]. Ostatecznie człowiek osiąga wolność i poczucie własnej wartości poprzez długi i niezwykle trudny proces. Droga do wolności i świadomości jest bolesną historią.

Rozwój — według Caruso — oznacza „dojście poprzez sprzeczności i niezliczone doświadczenia do wyżej zróżnicowanych form" [4]. Rozwój jednostki należy ujmować w całym kompleksie historycznym, człowiek bowiem jest produktem dwóch osób, w rzeczywistości jednak na rozwój jego wpływa cała siatka uwarunkowań. Dlatego znajduje się on jakby w podwójnym wyobcowaniu. Wyobcowany od natury, od której w trakcie swego rozwoju coraz bardziej się oddala, oraz wyobcowany od świata, którego jeszcze w całości nie „uczłowieczył". Dzięki tym sprzecznościom wewnętrznym, bezustannej świadomości wyobcowania człowiek jest

---

[3] Por. I. A. Caruso, *Der Vorstoss ins Welttahl als psychologischer Problem*, w: *Der Psychologe*, 12, 11 (1960), s. 428—429.

[4] „Entwicklung bedeuted aber: Durch Widerspruch und unzählige Versuche überzugehen zu höheren, differenzierteren Formen", Tamże, s. 466.

na drodze ciągłego uwalniania się. Osoba jakby znajduje się w ogniskowej tych dwu polaryzacji, które dążą do osiągnięcia równowagi, są sprzeczne wobec siebie i dzięki temu umożliwiają dialektykę personalizacji. Uwolnić się od relatywnego wyobcowania to drogowskaz progresywnej personalizacji. Filogeneza, jak również ontogeneza wskazują na bezustanne zdobywanie nowych wartości, które początkowo były tylko sygnałem, a w końcu stały się świadomie przeżytymi prawdami. Rozwój ten nazywa Caruso „prawem postępującej personalizacji"[5]. A zatem droga psychicznego rozwoju człowieka jest drogą pełną konfliktów. Droga od indywiduum do osoby jest bezustannym procesem otwierania się podmiotu wobec nowych relacji. Proces personalizacji nie utożsamia się z pojęciem indywiduacji Junga.

Istotą progresywnej personalizacji jest to, że podmiot uwalnia się od niższych struktur, budując nowe. Człowiek jest istotą, która ciągle czegoś doświadcza — świata oraz samego siebie. W pojęciu personalizacji zawiera się treść ciągłego rozwoju, ewolucji, otwierania się podmiotu wobec otaczającej go rzeczywistości. Można więc powiedzieć, że progresywna personalizacja, progresywne poznanie to ciągle postępująca harmonizacja ze światem, z obiektywnym porządkiem rzeczy. Im bardziej człowiek będzie ludzki w podejściu do człowieka i świata, tym bardziej jest otwarty wobec tych dwu elementów. Im mniej jest zakochany w sobie, tym bardziej odpowiada własnej dojrzałości, tym doskonalej realizuje własne możliwości życiowe. Personalizacja stanowi optimum relacji pomiędzy czynnikami kolektywnymi a indywidualnymi, nie jest jednak maksimum kolektywności ani indywidualności, lecz optimum tych wzajemnych stosunków.

Cały przebieg personalizacji polega na tym, by przejść z pasywnego i bezcelowego przedmiotu natury do celowego i sensownego postępowania osoby historycznej. Rozwój jednostki przebiega przez szereg faz, aż osiągnie ona pełną osobowość, aż stanie się osobą. Człowiek w pierwszym roku swego życia pod względem instynktów jest bardzo ubogi i życie jego można porównać do życia embrionalnego. Opieka rodziców jest koniecznością życiową. Następna zaś faza jest wynikiem wzajemnej relacji pomiędzy jednostką, a konkretnym środowiskiem rodzinnym. Budzi się pierwsza refleksja, a z nią poczucie własnego „ja", do głosu dochodzi osobista decyzja i wolna wola. Wszystkie uwarunkowania interpersonalne mają duży wpływ na przebieg personalizacji konkretnej jednostki na drodze do osiągnięcia stadium pełnej osoby.

Każdą fazę rozwojową człowieka charakteryzuje spotkanie jednostki z konkretnym środowiskiem. Każda faza kończy się swoistą inte-

---

[5] Por. I. A. Caruso, *Über die Symbollehre als psychosomatischen Beitrag zur Erkenntnistheorie*, w: „Zeitschrift für Psychosomatischen Medizin", I, 4 (1955). s. 308.

gracją, ale już zawiera w sobie początki dezintegracji, by przejść w ten sposób na wyższy stopień rozwojowy.

Cechuje ją ambiwalencja o charakterze dialektycznym, bo każda faza rozwojowa prowadzi do nowych kryzysów, które z równym powodzeniem mogą być źle rozwiązane. Zakończenie jednego etapu personalizacji jest zapowiedzią następnego, zachodzi tu więc tylko prowizoryczna synteza.

Wreszcie cechuje ją historyczność, bo człowiek jest jedyną istotą „historyczną" na ziemi. Zwierzę jest przedmiotem historii naturalnej, tymczasem człowiek jest zarazem przedmiotem i podmiotem historii. Człowiek tworzy historię, a zarazem jest przez nią kształtowany w sposób dynamiczny. Caruso podkreśla, że należy odróżnić przyrodniczy i historyczny rozwój człowieka. Pierwszy dokonuje się poprzez gatunek i dla gatunku. Drugi natomiast nie jest wyłącznie historią indywiduum ani też historią naturalną gatunku (*homo sapiens*), lecz jest wyrazem progresywności stawania się osobą w ludzkości i przez ludzkość. Sama ontogeneza jest niezrozumiała, jeżeli ją wyrwiemy z kontekstu filogenetycznego [6]. Człowiek dziedziczy wolność tworzenia, która opierając się na zdobyczach poprzednich pokoleń, jest warunkiem dalszego postępu.

Punktem docelowym personalizacji jest człowiek, który w swoim rozwoju staje się coraz to mniej bytem popędowym a coraz to bardziej osobą. Freud postawił zdecydowanie tezę, że rozwój jednostki polega na przejściu od narcyzmu do miłości „obiektywnej". Caruso tę myśl wyraża inaczej, mianowicie, że normalny rozwój polega na przejściu od „ja" do „ty" [7]. Człowiek jest istotą rozdwojoną. Jego stadia rozwojowe, rozwiązywanie problemów są zawsze prowizoryczne, bo osiągnąwszy pewien etap rozwojowy zaraz sięga dalej, przekracza ciągle granice, do których dotarł. Człowiek odczuwa trudność swojego rozwoju jako „uwięzienie", jako „błąd". Uwolnienie od tego „uwięzienia" jest możliwe tylko wtedy, gdy człowiek zajmie postawę otwartą wobec spraw transcendentnych. Człowiek potrzebuje odkupiciela. Trzeba wzmacniać własne „ja", ale zarazem trzeba umieć i własne „ja" przezwyciężyć, a to jest możliwe tylko wtedy, gdy człowiek dochodzi do coraz to większej jedności z „ty". Wszystkie religie — jak powiada Caruso — wiedzą o tym, że tym więcej człowiek jest osobą, im więcej jest złączony z siłą transsubiektywną [8].

Wynika stąd wniosek, że celem personalizacji nie jest śmierć, lecz życie. Caruso odrzuca freudowski aksjomat, że celem każdego życia jest śmierć; w świetle progresywnej personalizacji nie może być tak.

---

6 Por. I. A. Caruso, *Bios*, s. 410 i 422.

7 Por. I. A. Caruso, *Person und Gewissen*, w: „Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie", II, 4 (1954), s. 346.

8 Por. I. A. Caruso, *Bios*, s. 347—348.

Śmierć jest jakimś końcem, lecz nie jest celem, gdyż celem życia może być tylko dalsze życie [9], to natomiast jest całkowitym przezwyciężeniem swojego „ja" do transcendentnego „ty". Caruso przeciwstawia popęd życia freudowskiemu popędowi śmierci. Teoria popędu Freuda odpowiada mechanistyczno-fizykalnemu ujęciu, co zupełnie nie zgadza się ze współczesną biologią i psychologią. Popęd do śmierci, który odgrywa tak doniosłą rolę w całym systemie Freuda, ma również swoje wyraźne odbicie w psychologii analitycznej C. G. Junga oraz psychologii indywidualnej A. Adlera. Adlerowskie zaofiarowanie osoby na rzecz społeczeństwa, apoteoza adaptacji, jungowska indywiduacja są również symbolami śmierci. W tej ostatniej osoba nie otwiera się na „ty", lecz zamyka się sama w sobie, czyli innymi słowy zamiera, nie ma żadnych perspektyw rozwojowych.

W caruzjańskiej koncepcji śmierć nie jest powrotem do bezsensownej materii, celem ewolucji nie może być nawrót do pierwotnych struktur. Śmierć indywidualna jest „złem" w sensie konieczności dialektycznej w ramach ogólnego popędu do życia.

Zgodnie z prawem personalizacji progresywnej człowiek jest stworzeniem, które znajduje się na drodze do wypełnienia osobowej miłości i osobowego poznania i jest nie tylko *zoon politikon*, ale również *zoon pneumathikon*. Ostateczna zatem synteza, pełnia personalizacji nie dokonuje się w immanentyzmie podmiotu, jak to mamy u C. G. Junga, lecz w transcendencji własnego „ja", w „dojrzałej" śmierci, która nie jest końcem ani „absolutnym narcyzmem", lecz ostatecznym oddaniem się osoby transcendentnemu „ty".

Ewolucja i dynamiczność to podstawowe aspekty, w świetle których Caruso ujmuje człowieka. Proces bezustannego uwalniania się, dążenie do coraz to większej wolności, pełności osoby są cechami charakterystycznymi jego rozwoju. Najwyższym produktem tego procesu jest osoba. Człowiek jest osobą na każdym stadium ewolucji, ale zadaniem jego jest stawać się coraz to bardziej osobą, czyli ciągle doskonalić się. Nie można pojmować osoby jako sumy indywiduum i środowiska. „Osoba" jest zatem niepodzielną zasadą formacji, którą cechuje nie tylko optymalna indywiduacja wewnątrz gatunku, lecz także ustosunkowanie się do „ty", do siebie samego, do świata [10]. Odnośnie do osoby Caruso przyjmuje nomenklaturę Teilharda de Chardin, ujmując jej rozwój jako spiralny do punktu Omega, do Theosis, przy czym tego najwyższego szczytu nie osiągniemy bez poddania się śmierci. Człowiek refleksyjnie przeżywa swój cel i własną niemoc. Gdy skończy się

9 Tamże, s. 312, 330.

10 „Die Person ist mithin ein inkommunikabiles Gestaltungsprinzip, das sowohl ein Optimum an Individuation innerhalb der Spezies, als auch an Beziehungen zum Du, zu sich selbst, zur Welt darstellt". I. A. Caruso, *Bios*, s. 420.

dialektyka rozwoju, a symbole staną się zupełnie zrozumiałe i jasne, wtedy człowiek dojdzie w swoim rozwoju do punktu Omega, który osiąga po śmierci: ...„teraz widzimy jakby w zwierciadle, potem twarzą w twarz" (Kor 13, 9—12)[11]. Osoba zatem jest ukierunkowana do życia przyszłego — doskonałego.

Antoni J. Nowak OFM

Listy gazdów

KOCHANY WAWRZKU!

Nasamprzód pięknie Cię pozdrowiom nasem: Pochwolony Jezus Chrystus. I zaroz się dopytujem, cy Ci sie wiedzie na zdrowiu i cy Twoja familija takze nie choruje. Juz my sie downo nie widzieli a i słabo my pisali do siebie. Cóz, trza było niejednego doglądać, w polu była robota i tak zesło do jesieni. Ale dyć wiela nom nie trza pisać, przecie my nie pora narzeconych. Ostatni roz my sie widzieli, bocys, bedzie na świentego Stanisława, na Wawelu. Ładno była procesyja, uśpiewoł sie naród, uśpiewoł. Wawrzek, tak se nieroz myślę, cy to tys Bóg słysy, cy to dlo Niego, cy dlo nos i cy ten śpiew sie odbijo i wraco do ludzi, ale juz nie próżny ino z cemś?

Za kazdem razem to jakby my sie wcora roześli. Tak ci nos związała ta wojenno poniewierka po taliańskim froncie. Tyle lot, Wawrzuś, a przecie jakby wcora.

W tem tydniu zwieźlimy zimnioki, byłek ze synem przy kopaniu, doglądołek ognia i zimnioków pieconych. Juz mi sił nie staje, by robić więcy. Tak sie pomału zamyko, co sie otwarło. Jesce ino spara i zatrzaśnie sie na amen. Casem sie boję. Na froncie było inacy, bylimy blizy zatrzaśnięcio a przecie my sie nie boli. Wcora był pogrzeb, chodziłek z nieboscykiem Walentym do jednej klasy, razem my pogwarki robili, wymienialimy gazety i zmarło mu sie. We wsi ostołek ino jo, Jasiek Miętowy, Wacłow Grzebień, Tadek Kogut i tako staro z Górki. Roki swoje mo a jesce o niej rozmaicie godajom. Na pogrzebie wszytkok se to wspomnioł. Było cicho nad truchłą Walentego. Nie płakali. Teroz juz nie płacom, powiadajom, co zol jest w środku, dlo ciebie nie dlo innych. Moze i racyja. Zbocę jo, moja matka obłapiała trumnę babki, znacy sie swojej matki. Ta zaś sprzycno była. Matka na głos lamentowała i nawet sie do grobu chciała rzucać, co jo ju wiedzioł co nie prowda. Nawet myślołek, co to bedzie, jak jej nikt nie bedzie trzymoł, wstyd bedzie, ze sie nie rzuco a godała. Ale drugo jej siostra, cyli moja

11 Por. I. A. Caruso, *Person und Symbol*, w: „Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie", III, 2/3 (1955), s. 124.

ciotka, tyz zgięto nad trumną babki septo matce: dyć juz doś, a matka moja, niech z Bogiem odpocywo na tamtym świecie, a nie widzis, wiela ludzi? Od tego casu nie lubiołek lamentowania, ino nie godołek o tem, bo obycoj był silny. I nawet se myśle, ze mój syn dłuzy bedzie mnie pamiętoł bez płacu. Ostanę w nim w środku. Teroz wszytko do środka idzie. Downij kto kupił mięsa, to niósł bez wieś, zeby widzieli. Dziś chowajom do teczki, po co majom widzieć, mięso jest dlo mnie. I tak ze wszytkim.

Z cmentorza wracołek powolutku z naszem ksiendzem. Momy zacnego probosca. Siwy, pamiętający to co i my, jest z Nim o cem pogodać. Ślimy prosto na niespór. Ogromnie lubię niespory. Powiem ci, ze moze nawet bardzi niz mszę świętom, takie mi to jakosik zrozumialse i nie rozumiem, cemu juz mało kto na nie chodzi. Mówię ksiendzu, co widać trza bedzie rychło zwinąć niesporny interes, ludzie teroz chcieliby sie ka wybrać i odpocąć a tu rano w kościele, po połedniu w kościele a w tydniu rób. Na to mi ksiądz prawi, ze i w kościele mogą se krzynkę oddychnąć. Cuję, co nie tak jest, ale trudno mi było z nim sie kłócić. Mój syn casem jesce chodzi ale wnuki nie bardzo. Nie zeby od kościoła stronili, Boże uchowoj, nie, do ksiendza chodzą, tego młodego, który z nimi umie godać. Dziś mi mały Jędruś, mój imiennik i chrześnik, opowiadoł, jak to z młodem ksiendzem przygotowujom mszę po polsku, ołtorz na środku kościoła i takie cedniejakie różności. Majom to robić za miesiąc. Dziadku, godo mi, wy jesce w nieszpory wierzycie a to trza we mszę świętą. Gdybyście umieli po łacinie, widzielibyście, jakie to wielkie. Moze i prowda, ale któz mnie mioł tej łaciny ucyć. Sedłek, śpiewołek cięgiem to samo to i zdrzymneno sie nierzodko. Ponoć stary ksiądz nie bardzo sie patrzy na reformy. Jędruś słysoł, jak stary ksiądz godoł, ze wszytko sie wywraco, ze w kościele trza strózów a nie stworzycieli, ze ino Bóg jeden jest stworzycielem, i nie trza go poprawiać. Zeby sie ino nie rozniesło po wsi, bo zaś bedom poniektórzy młodego bronić, a przecie nic mu sie jesce nie stało. Juz widzę Józofkę, jak pise list do biskupa — stale je pisuje to na starego to na młodego. Nie powiem trza od casu do casu do biskupa ale z cemś. Jędrusiowi łatwo sie zrozumiało, co znacy strózować, bo on juz od małości strózuje przy krowach i baranach, ale co nie trza być stworzycielem, to mu sie to roz Bogu nie widziało. I słusnie, bo przecie to juz tak jest, co człowiek nie znajduje stołka ino go musi zrobić. Weź ta ino na ten przykłod takiego Jaśka Miętowego. Całe zycie ino przemyśliwoł a robił. Rano wcas juz w polu, on rosę zdeptywoł a nie słońce, konie wyprzęgoł przy ksieżycu to i mo. A juz jego somsiod rzodko kie rosę widzioł to i nimo ale godać o Jaśku to on potrafi. A gdyby móg to by mu wszytko zabroł. Zrobił sie nawet mocny w gębie a to wszytko bez to, ze nic nimo. Duzo godo, ze dlo całej wsi bedzie lepij jak se bedziemy razem mieć, pracować, myśle se, co wtedy to by my wszyscy do połe-

dnia spali i wszyscy by my byli jak on goli. Zreśtą i sprawiedliwości w tem za centa nima, bo on chce, coby kazdy doł wszytko. A on do ino swoją gębę. Zeby taki Jasiek to samo godoł, to inno rzec, byłoby wiadomo, ze chodzi o coś lepsego. Za dziadem nima co iść, bo do dziadostwa dojdzies. Tak jest zawdy i wszędzie. W kościele tyz tak musi być. Ale zaś dopuść co poniektórych na stworzycieli w kościele. Taki organista, który umie duzo godać a śpiewo zawdy miendzy klawiszami, ten by ci stworzoł! Bez mała on by juz teroz rządził w parafii, a co dopiero jak by go zrobić stworzycielem. Abo i tako Józofka. Bedzie temu dwa tydnia napisała list do biskupa na młodego, ze na kazanicy w niedzielę powiedzioł, co moze obmowa jest więksym grzechem anizeli rozpusta. Tak ją widzi mi sie kolło, bo do rozpusty to ona juz sie nie nadaje a do obmowianio to jesce mo siłę. Ale jakby tak wybrać z tych, co cicho siedzom, to moze mielibymy w parafii stworzycieli. Cosik musi w nich być takiego, co ich trzymo w sobie i nie potrzebujom wiela godać. Z nimi się na wsi wszyscy licą.

Tak zek sie rozpisoł przy tem poniedziałku, Wawrzku, ale miło mi z tobą pogwarzyć. Dyć jesce moze sie spotkomy. Byleby ino dociągnąć do wiesny, to potem jakosik lzy. W te jesień kości mnie bolom. Ale ufom, co nie bedzie to ostatnio jesień, bez wiesny. Jak se radzis, Wawrzuś? Juz bedę końcył, bo sie ściemnio a elektryka mnie razi.

Pięknie Cię pozdrowiom i Panu Bogu polecom
Jędrek Żarnowiec

KOCHANY WOJENNY KOLEGO JĘDRRUŚ

Pochwolony Jezus Chrystus.

W piyrsyk słowak tego listu zapytujym sie o Twoje zdrowie a i donosym, ze moje, Bogu dzięki, dobre. Z Twojego listu była dlo mnie wielka radość i zaroz przecytołek go sytkim w dóma. E dyć, troche my unieskorzyli z pisaniym, bo to była jesień, roboty huk i bez to wej nie pasowało cas mitręzić na figle. No a teroz juz sie nóm przewalyło a ze dziś wypadła niedziela, to se pomalutku tyn list do Tobie uskładóm. Moze to ón nie bedzie taki wyraźny a to bez okulory, bo swoik nimóm, ba ciotcyne a óne nie barz pasujóm. Moje ocy, Jędruś, to juz nie te ocy. Na teliańskim fróncie, co se go wse radzi zbacujyme, to były ocy! Mnie mieli wtedy za wybornego strzelca. Wse mi pón lejtnant godoł: „Ty Wawrzuś, tyś jest raubsic". Zaś roz pedzioł mi tak: „Widzis to bure z daleka?" Jo zaś mu odpedzioł, ze haj, ze widzym. „Co to jest, koza cy sarna?" A jo godóm: „Melduje posłuśnie panie lejtnant, ze to nie bedzie ani koza, ani sarna to sóm jest ó n i". Ale pón lejtnant sie upiyrajóm, ze niby abo koza abo sarna. Jo wtedy do nich: „Dozwólcie, to sprowdzimy". Ón dozwolył a jo sie ino przyłozył ze swojego gwera

i był — grenadier włoski, bo oni nos różnie podchodziyli. Wtedy, Jędruś, prisam Bohu, były ocy. Przecie bocys. I było zycie, co sie ani opedzieć nie do.

Jo Ci, Jędruś, o Twoik sprawak duzo pisoł nie bede. Zaś, co sie tycy tego rządzenio w kościele, o wtorym mi pises, to jo wiym swoje i nik mnie nie przekabaci. Było wej tak. Juz kiela rokók tymu, było moze w 1939 abo w 1938 jakosi w lecie przyseł ku mnie mój wspólnik i pytoł cobyk mu pozycył 36 złotyk. Przed wojnóm 36 złotyk to był piniądz. Spólnik — nazywajóm do niego do Podsołtysa a to po ojcu, wtoryn był we wsi podsołtysym, a ze honor swój fcioł mieć, to takiego wej tytułu od sytkik wymogoł — jest je troche nicpóń i pijok, coz kie my sie wtedy radzi mieli. Mioł, rzeke, sope ryktować i trafiało mu sie drzewo, bo ón lasu ni mioł. Godo, ze kie se cielicke podchowie, to mi sytko wróci. I jo mu te dudki doł. Co sie nie robi: przysła wojna, Niemcy mu jałówke wziyni, drzewa tyz Podsołtys nie kupiył a piniądze przepiył. I do dziś dnia, to jest — zebyk nie zgrzysył — do dnia 15 października 1967 roku ón mi tyk dudków nie wróciył. I juz mi nawet o te piniądze nie idzie ino o tóm sprawiedliwość. Idym jo do księdza, a było tymu ze dwadzieścia rokók, i od tyj sprawiedliwości zycynóm: „Róbcie co, bo nie pasuje katolickim gazdóm sie po sądak włócyć". Ksiądz był mądry, tak ze go nawet kanonikiym zrobiyli i pedzioł mi prosto tak: „Wawrzek, twoja prowda, bedziymy cosi robić". Coz kie na księdza przysła chorość i biydok musioł sie do niebieskiej parafije brać i to jesce przed zaprowadzeniem tyj mojyj sprawiedliwości z Podsołtysym. Po nim przyśli inksi księdzowie, jakosi poru. Jedyn pedzioł mi: „Staro sprawa, wojna była, kiwnij rękóm na sytko. Pón Jezus odpuściył, odpuść i ty". To mnie, Jędruś, troche zmierziało, ze mi Boskóm Osobóm ocy kłuje. „Pon Jezus móg — godóm — bo ni mioł dzieci, a jo móm i to sześcioro. A do reśty to ta kómu odpuściył to odpuściył a kómu ostatecnym sądem pogroziył, to pogroziył. A cy Podsołtys mo zol??? A postanowienie poprawy? Jakoz postanowio, kie nie naprawio, co popsuł? Przecie sami tak ucycie". Ón zaś na mnie: „Nie rozumiecie Wawrzku chrześcijańskiej miłości bliźniego". No to kie nie rozumiym, to nie rozumiym, ale telo rozumiym, ze jakeś cłeku wzión, to oddej a potym to se mozymy i o miyłości poosprawiać.

Teroz mómy nowego księdza a tyn przysed bedzie pół roku tymu. Młody, zgrabny, na kozanicy nic ino o tym Soborze, co go w Rzymie odprawiali, godo. Ze niby Kościół sie zmiynio i to jakosi tak coby do nowyk casów sie lepiej przysposobić. To mi sie nawet zwidziało i juz miołek jakómsi nadzieje na mojóm sprawiedliwość z Podsołtysem. No i był tyn Sobór, Jędruś, no i co? Nagodali sie, nagodali, nawet sie ta nie bardzo rozumieli, bo hań i murzyni i jakiesi Turcy byli, a co z tego wysło dlo prostego cłeka? Telo, ze sie u nos ksiądz przy

ołtorzu gębóm do ludzi obróciył. I tu wej jest Twoja sprawa: wtore pociórze lepse, te stare, co były gębóm do świętego obrazu, cy te nowe, co sóm jest gębóm do nos grzyśników? A u nos w ołtorzu jest je obroz Świętej Trójce i downiyj, kie sie ksiądz modlył, to jakby jaki baca abo pastyrz na dródze stoł i ocy ku ty Świętej Trojce kierowoł zaś my za nim, jak te owce za bacóm — idziymy se kasi w chmury a ón przed nami, jak trza. A teroz sie wej nóm baca obróciył. I mnie tako myśl przysła, cok sie nawet z niyj spowiadać musioł, jak to jest teroz w tyk nowyk casak: downiyj sytka my sie ładnie Trójcy Świętej kłaniali, wtora była w niebie na trónie a teroz to jest tak, jakby my sie sami sobie kłaniali: my księdzowi a ksiądz nóm.

Spowiadołek sie z tyj myśli i ksiądz mi pedzioł (ale inksy, bo to było na odpuście w Ludzimierzu na Matke Boskóm Zielnóm), ze tu nie idzie o gębe księdza ino o to, coby sytka widzieli, ze sie na ołtorzu ofiara cyni. I tu był moze i jo winowaty, bo jo był w kościele bez okulorów i sytkiego nie zdolołek dojrzeć a Świętóm Trójce i tego pastyrza wse w pamięci móm.

I Ty sie, Jędruś, pytos, jako to jest z tymi pociorzami. Cy tyz ik Pón Bóg słysy, cy óne, jak te liście z drzewa na ziemie sie wracajóm, kie minie ik cas. A jo sie pytóm Ciebie: wtore pociorze lepse, cy te przodkiym, cy te naopak cynione? Powiydz Ty mi, cy jak sie ksiądz przy ołtorzu obróci, to sie i pociorze ludzkie na lepse obrócom? Bo mnie sie widzi, ze tu nie o to idzie. Ale coz sie bede miysoł do cudzego, nie moja to rzec ba księdzowa.

I jesce drugóm sprawe móm do Ciebie. Pytóm Ci sie Jędruś, cy ta moja sprawiedliwość z Podsołtysym, wtoro sie stać powinna, cy óna jest ino mojóm sprawóm, cy księdzowóm tyz? Mnie juz dziś nawet o te dudki nie idzie, bo mi sóm na nic, ino o sprawiedliwość. A przecie widzi mi sie tak, ze sprawiedliwość to nie jest ino moja rzec, ale nos sytkik a naprzódzi księdza. No to cymuz ksiądz, kie telo ucóny, na kozanicy grzyśnika nie wyzwie, cymuz nie wygarnie, jako trza, ba ino o tym Soborze i Soborze. Wprzódzi inacyj bywało! Nieboscyk Ksiądz Kanonik kie pięściom wyrznął w kozanice, kie do rozumu przegodoł, to choć ta różnie godali, ale go sytka słuchali bo kozdyn cuł w sercu, ze jego prowda.

Zamarkociyłek sie trosecke bez to rzewliwe wspómnienie. Kie se człek stare krzywdy zbocy, to go serce zapiece i snuje sie w nim myśl, jak ta pajęcyna z pająka. A tu przecie cas to pisanie kóńcyć, bo mi sie juz ręka trzęsie i ocy mnie scypióm. Ej Jędruś, były ocy. Przecie bocys, jakok tego grenadiera w samo serce utrafiył a ręka mi wtedy nie drgnena. Bo po piyrse, po co sie pchoł, nie móg to siedzieć spokojnie w okopach, kie go juz na tyn frónt posłali? A po drugie to był przecie nieprzyjacielski człek, a taki jest je gorsy od sytkiego, bo kiebyś ty mu tego nie zrobiył, to ón by to samo zrobiył tobie. A do

reśty musiołek przecie panu lejtnantowi pokozać, ze to bure za skałóm to nie koza ani nie sarna ino ó n, bo jakbyk mu tego nie pokozoł, to by mnie pón lejtnant za nic mioł a tak to wse mojóm persone wenerowoł, co sóm dobrze wiys. Godoł do mnie wse: „Wawrzuś, tyś jest raubsic" i bez to było nóm na tyj wojnie lzyj, bo ón wiedzioł i o Tobie, ześ Ty mój nolepsy kolega.

Zostóń z Bogiym, Jędruś. Pozdrowióm Boskim słowym Ciebie i sytkik Twoik a i cekóm prędkiego odpisu.

Twój wojenny kolega
Wawrzek

DWIE RECENZJE

Pierwsza z książek leżących na recenzenckim biurku to *Wyspa* Jana Józefa Szczepańskiego. Jest to drugi tom historycznej powieści o Antonim Berezowskim, powstańcu z 1863 roku, który dostawszy się na emigrację dokonał zamachu na cara Aleksandra w Paryżu. Skazany przez sąd francuski na dożywotnie zesłanie do Nowej Kaledonii przebywa tam w katordze, potem staje się przymusowym osadnikiem na wyspie, wreszcie zamknięty zostaje w domu dla obłąkanych.

Dopiero teraz widać, że pierwsza część powieści: *Ikar* była tylko prologiem do rozbudowanej i pogłębionej historii życia Berezowskiego. *Ikara* czytało się jak historyczny kryminał, którego bohater przygotowuje zamach, potem strzela do ofiary, w finale rozgrywa się jego proces. *Wyspę* czyta się inaczej. Przenikają się w niej wzajemnie rozmaite warstwy problemowe. Refleksja nad biegiem historii łączy się ze studium cierpienia jednostki skazanej na ostateczny brak wszelkiej nadziei, obrazy ukazujące ludzkie okrucieństwo sąsiadują z pytaniami natury religijnej. *Wyspa* jest zarówno powieścią o granicach i potrzebie wolności politycznej, jak i traktatem moralnym o przeznaczeniach jednostek, losach, których nie mogą one zmienić. Jest również *Wyspa* jeszcze jednym w naszej literaturze przewartościowaniem problemów patriotycznych, psychologii narodowej, polskich dziejów. Nie odczuwa się jednak nigdzie, by prawdziwe dzieje Antoniego Berezowskiego były gdziekolwiek wykorzystane przez autora jedynie jako pretekst do rozważań oderwanych od fabuły osadzonej w określonych miejscach i czasie. *Wyspa* nie jest sztuką kostiumową, w której występują współcześni nam ludzie, jak to miało miejsce w wydanym przed laty *Pościgu*. To prawdziwa powieść historyczna spełniająca wszelkie wymogi gatunku. Jedynie problematyka, na którą zwrócił autor najbaczniejszą uwagę, jest współczesna.

Ikarowy symbol służy nie tylko podkreśleniu młodzieńczej brawury walczącego o wolność własną i cudzą Polaka, ale również uzmysłowieniu raz jeszcze tragicznej prawdy o losach człowieczeństwa. Literackim medium owych wielkich spraw stał się człowiek bardzo przeciętny, mało inteligentny, najzwyklejszy chłopaczyna z kresowego dworku. Dzięki temu sprawy wypowiadane zazwyczaj patetycznym głosem sprowadzone zostały tu do rzędu spraw zwykłych, a zarazem zyskały na sile ekspresji.

Nie mogę się opędzić wrażeniu, że na tę powieść miał jakiś podświadomy (a może świadomy) wpływ Żeromski. On wszakże wybierał na swoich bohaterów podobnych młodzieńców i kazał im cierpieć za ojczyznę. Może to być tylko zbieżność historyczna, może być coś więcej. Żeromski budował w podobny sposób swoje powieści, „rozpychał" je portretami wielkich, historycznych postaci mających jedynie luźny związek z dziejami o wiele skromniejszych bohaterów. W *Wyspie* do portretów tych należy postać cara i dokonanego nań, już udanego zamachu, oraz postać generała Dąbrowskiego, który dowodził wojskami Komuny Paryskiej. Żeromskiego przywodzi wreszcie na myśl sam temat powieści: dzieje powstańców 63-go roku, analiza narodowej klęski, „zaczadzenie polskością". Nie oznacza to, by pisarstwo Szczepańskiego wywodziło się z tradycji żeromszczyzny. Na pewno nie. Jest on pisarzem o zupełnie innym typie umysłowości i temperamentu. Warto jednak wskazać na to, co wydaje się kontynuacją literackich wątków i problemów. Wszak powieść Szczepańskiego jest ponownym nawrotem autora do tradycji epiki uprawianej przez niego na początku swej kariery, tej, którą rozpoczynała *Polska jesień*.

Znakiem czasu wybitym na *Ikarze* i *Wyspie* jest filozofia tych utworów. Klimat tej prozy w niczym nie przypomina cyklów grottgerowskich, wiele natomiast ma wspólnego z powojenną powieścią wyrosłą ze źródeł humanizmu egzystencjalistycznego. Tyle tylko, że Szczepański, pisarz na wskroś realistyczny, czuje niechęć do kreowania postaci — tez, anonimowych bohaterów, takich jak np. *Obcy* Camusa, *Stiller* Frischa, albo straceniec Lowryego z *Pod wulkanem*. Antoni Berezowski to człowiek przeżywający świat w kategoriach jemu dostępnych i wyraźnie określonych przez pisarza. Szczepański nigdzie nie narusza jego identyczności na rzecz prawd, które chce wyrazić, lub które chce zgłębić. Co to jednak są za prawdy? Poza warstwą historyczno-patriotyczną dotyczą one pryncypiów ludzkiej egzystencji. Tematem *Wyspy* jest cierpienie, nadzieja skazana na zagładę, jednostka pełna szlachetnych impulsów pokonana przez wielką machinę świata. Stopień wyobcowania Berezowskiego z każdego otoczenia, w którym działał lub przebywał, prowadzi do samotności wewnętrznej, którą tak pasjonowali się humaniści egzystencjalistyczni. Tyle tylko, że Szczepański samotności owej nie mistyfikuje, a jej męczennika odziera

z wszelkich gestów patetycznego buntu. Ucieczka Antoniego z katorgi to realny obraz beznadziejnej męczarni, która nie ma żadnego znaczenia symbolicznego lub alegorycznego. Berezowski nie jest Prometeuszem skowanym, ale tragicznie-groteskową postacią powoli mordowaną przez życie. Rys prometejski znaleźć można jedynie w ogólniejszej refleksji wyrażonej w scenach ponownego zamachu na tyrana, który ginie na ulicach Petersburga. To jakiś inny młody *Ikar* powtarza scenę buntu wolności przeciwko despotyzmowi. To pragnienie wolności jest prometejskie.

W *Wyspie* chodzi również i o wolność inną. Ta walka rozgrywa się w warstwie światopoglądowej utworu. Po prostu Berezowski, jak każdy człowiek, chce zrozumieć, dlaczego właśnie tak, a nie inaczej ułożyło się jego życie, a ponieważ ułożyło się okropnie, znaleźć pragnie pociechę w nadziei. Modli się. Ale duchowny występujący w powieści, kapelan karnej kolonii, jest przedstawicielem tego Kościoła, który poniósł tak straszną klęskę w dziewiętnastowiecznej Francji. To człowiek marny, będący przeciwieństwem Bohatera Ewangelii, który przyszedł po to, by nabrała blasku nędza i słabość, a nie siła i pieniądze. Szczepański jednak pozostawia Berezowskiego ze swą dziecięcą wiarą nabytą w jakimś wiejskim kościółku polskim do ostatka, nie poddaje jej jakimkolwiek ocenom, lub przewartościowaniom. Pisarski wyrok dotyczy ludzi sprawujących władzę. I jest to wyrok nasycony moralną pasją.

Trudno jest oceniać powieści tego rodzaju inaczej jak tylko we własnym, czytelniczym imieniu. Już z tego, co zostało tu powiedziane, wynika chyba, że mamy do czynienia z utworem wybitnym, bo odważnie sięgającym w głąb tajemnic zła i dobra, krzywdy i cierpienia, pragnienia wolności, które uparcie przebija się ku słońcu pokonując ograniczenia materii i przyciąganie ziemi. Symbolicznym tego obrazkiem jest wariacki pomysł zesłańca, który przypiąwszy sklecone z patyków skrzydła skacze ze skały Nowej Kaledonii, wyspy, z której nie ma ucieczki.



Tytuł następnej książki, która leży na recenzenckim biurku brzmi: *Od metafory do heroizmu.* Napisał ją Wiesław Paweł Szymański i traktuje ona o czasopismach literackich przedwojennego dwudziestolecia. Mimo, że jest to dziełko krytyczne a nie beletrystyka i ono powstało z potrzeby oparcia o historię. Sam tytuł brzmi nieco dziwacznie, niepozbawiony jest humanistycznej kokieterii.

Ale taka też jest i osobowość twórcza autora. Zawsze zastanawiał mnie jego styl, który posiada wdzięk polszczyzny używanej przed pół wiekiem, aczkolwiek posługuje się nim młody stosunkowo człowiek

wychowany po wojnie. Już w pierwszej książce Szymańskiego, zajmującej się również międzywojennym dwudziestoleciem, w *Balladach przed burzą*, uwidoczniło się jego zamiłowanie do klimatu obyczajowego i umysłowego okresu, który bada. Nie tylko bada, lecz i stara się uchronić od zapomnienia. Bowiem działalność krytyczna Szymańskiego jest do tej pory rzadkim przykładem doceniania w druku roli, którą odgrywa nadal w obecnym życiu literackim Polski tamten okres historii kultury narodowej.

Gdy krytyk podchodzi do gromadzonych materiałów w sposób emocjonalny, ma to swoje dalsze konsekwencje. Niekiedy staje się zbyt jednostronny w ocenach (tendencyjny), kiedy indziej pełniej i głębiej potrafi zrozumieć ludzi i czasy, których twórczość go pasjonuje. Trudno mi oceniać, jak to jest w wypadku Szymańskiego, ale wydaje się, że w grę wchodzi druga alternatywa. Jeśli by mówić o „tendencyjności", to dotyczyła ona w *Balladach* i dotyczy obecnie akcentowania wagi podziałów poetyckich, których echa przetrwały do dzisiejszych czasów. Szymański zawsze (i bardzo konsekwentnie) walczył z majoryzacją obrazu polskiej poezji przedwojennej przez pisarzy „Skamandra" i „Awangardy". Zawsze występował przeciwko terrorowi ich sporu, zaciemniającego obraz o wiele bogatszy i głębszy. W *Balladach przed burzą* przypominał o istnieniu tak dobrych poetów jak Czechowicz czy Sebyła, w *Od heroizmu do metafory* rozbudowuje panoramę życia krytycznego i intelektualnego ówczesnych kręgów literackich tak szeroko, by uzyskać prawdziwe — wg niego — proporcje ówczesnej sytuacji artystycznej i ideowej. Szymański po prostu przełamać chce to, co się nazywa „krytyką oficjalną" nie w sensie politycznym, lecz koteryjności grup i grupek. Dodać wypada, że obecna książka przerasta zasięgiem syntetyzującej myśli poprzednią. Nadal są to jednak szkice, robota inkrustatorska. Krytyk pozostał szperaczem, dokumentalistą i miłośnikiem humanistycznych bibelotów. Można się jednak spodziewać, że w przyszłości synteza zostanie osiągnięta, osąd wyklarowany i jasny. W końcu nie jest rzeczą łatwą pozbierać wszystko co rozproszone przez wojnę, zapomniane przez nas i odpychane nieco nerwowo od współczesności.

O uczuciowych dyspozycjach krytycznej osobowości Szymańskiego świadczy też kompozycja jego książek; nie tylko język „międzywojennie archaizowany", ale i sposób budowania szkiców. Jest to sposób bardziej literacki, niż polonistyczny. Chociaż nie tak silnie jak w *Balladach przed burzą*, krytyk stara się nie tylko zgromadzić dokumenty, posegregować je i ocenić, ale również tak je skomponować by tworzyły złudzenie nieomal epickiej obecności w czasie przeszłym. Czyni to za pośrednictwem licznych cytatów a także przypisów informujących o jakichś błahostkach przekazujących jednak smak, klimat życia umysłowego tamtego okresu. Stara się go uzmysłowić nie tylko za

pośrednictwem zdań orzekających, ale i wyobrażeń. Zdaje się że ideałem Szymańskiego jest esej, a w tych ramach dążność do wytworzenia własnej jego odmiany. Trudno powiedzieć, czy to dobrze czy źle. Jak do tej pory, raz się to mu udaje, kiedy indziej czytelnik odczuwa jakąś sztuczność w zawiłym tłumaczeniu spraw, które mogłyby być przedstawione o wiele prościej. Ilość wtrętów i przypisów nazbyt bywa niekiedy męcząca.

Jedno jest jednak pewne — a to zasługa Szymańskiego w upartym ukazywaniu korzeni aktualnej naszej sytuacji literackiej, zwłaszcza w sferze poezji, w przypominaniu o ciągłości narodowej kultury, bez względu na przypadki czasu i przemiany historii. Wreszcie wynikiem lektury książek o międzywojennym życiu intelektualnym jest uświadomienie sobie, że procesy przemian rodzą się i narastają dziesiątkami lat i nie wszystko, co za nowe się uważa, jest w rzeczywistości nowe.

Marek Skwarnicki

Listy do Redakcji

Warszawa, dn. 28 sierpnia 1968 r.

Pragnę wyrazić całkowitą moją solidarność z wypowiedzią p. J. K. na łamach Miesięcznika w nrze 169—170 na str. 1099: „Jako reakcję na list s. Niepokalanki"..., z pełnym przekonaniem podpisuję się pod wypowiedzią J. K., jednocześnie wypowiadam głęboką wdzięczność dla całej pisarskiej pracy Pani Redaktor Anny Morawskiej, pracy zdumiewającej swymi rozmiarami, wielostronnością i obiektywizmem. Informacje — przez Nią podawane — posiadają wielką wartość dla nas wszystkich wobec tak znamiennych, odbywających się aktualnie przemian. Przy tej okazji raz jeszcze oświadczam dla P. T. Redakcji głęboką wdzięczność i uznanie za bardzo cenną akcję informowania społeczeństwa o odbywających się ruchach i prądach ideowo-religijno-społecznych. Jeżeli wolno wyrazić życzenie w związku z tą działalnością, to — wydaje się — że jeszcze za skąpo jesteśmy informowani o zjawiających się książkach z tych dziedzin. Obok cennych artykułów na podobne tematy, czy nie dałoby się umieszczać choćby kilkowierszowych informacji o innych świeżo wydanych dziełach z tego zakresu. Serwis podobny mógłby, przypuszczam, być bardzo pożyteczny.

Ks. dr Stefan Sydry, emeryt

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

ZAWIADOMIENIE

Zawiadamiamy uprzejmie, że od 1 stycznia 1969 roku cena miesięcznika „Znak" zostanie podwyższona i będzie wynosiła zł 15.— za numer. Prenumerata krajowa od stycznia 1969 roku wynosi: kwartalnie 45.— zł, półrocznie 90.— zł, rocznie 180.— zł.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie 63.— zł, półrocznie 126.— zł, rocznie 252.— zł.

Administracja miesięcznika „Znak"

Cena zł 12.—

ZNAK

MIESIĘCZNIK